ZNAK

MIESIĘCZNIK

O POCHODZENIU CZŁOWIEKA

87

KRAKÓW

ROK XIII WRZESIEŃ (9) 1961

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Grójecka 38 — Kiosk w kruchcie kościoła św. Jakuba; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 28. VII. 1961 Druk ukończono we wrześniu 1961
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Ark. druk. 11
Zam. nr 275 28. VII. 1961 Nakład 7.000 + 350 egz. K-9

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XIII Nr 87 (9)
Wrzesień 1961
KRAKÓW

TERESA RYLSKA

EWOLUCJA A STANOWISKO CZŁOWIEKA W PRZYRODZIE

Czy człowiek jest jeszcze ciągle istotą nieznaną? — Niewątpliwie tak, mimo że zbiór wiadomości o nim zająłby nieprzeliczone tomy. Każdy rok, każdy miesiąc przynosi w tysiącach pracowni naukowych naszego globu nowe dane o ludzkim ciele i ludzkiej psychice. I tak będzie pewnie do skończenia świata. Co pewien czas jakiś geniusz dokonuje wielkiego odkrycia albo tworzy nową teorię scalającą i tłumaczącą znane już fakty. Jest to milowy słup rozpoczynający nieraz nową erę w nauce.

W paru dziedzinach szczególnie jest żenująca ignorancja człowieka w stosunku do siebie samego. Wymienię tu przede wszystkim zagadnienie **istoty życia. Człowiek żyje tak** samo jak miliardy innych stworzeń. Ale czym jest właściwie życie? — Nie znajdziemy odpowiedzi w żadnym dziele biologicznym.

Drugą taką dziedziną jest miejsce człowieka wśród istot żywych i w ogóle w świecie. Na ten temat możemy usłyszeć od biologów sądy diametralnie różne.

Jeśli chodzi o to ostatnie zagadnienie, o poznanie stanowiska człowieka w przyrodzie, to data sprecyzowania przez Darwina teorii ewolucji (rok 1859) może być niewątpliwie uważana za jeden z milowych słupów. Wielki ten uczony postawił tezę, że istniejące na ziemi gatunki roślin i zwierząt pochodzą ze wspólnego pnia życia i że najwyższą formą, jaka powstała na ziemi — ukoronowaniem ewolucji biologicznej — jest gatunek człowiek. Widzimy z tego, że aspekt teorii Darwina, jeśli chodzi o stanowisko człowieka, był podwójny. Z jednej strony *Homo sapiens* został postawiony w szeregu istot żywych jako twór wywodzący się od zwierzęcia, podobnie do niego zbudowany i podlegający tym sa-

mym prawom biologicznym; z drugiej zaś strony, jako ostatni i pod wieloma względami najwyższy człon tego szeregu, znalazł się on na miejscu wysoko wzniesionym ponad inne zwierzęta — szczyt, ukoronowanie życia.

Liczni ewolucjoniści, zafascynowani pierwszym aspektem, głoszą, że nie ma gatunków niższych i wyższych, że każdy gatunek jest w swoim rodzaju równie doskonały; człowiek jest jednym z miliona żyjących gatunków, obecnie jest może nawet gatunkiem „panującym", ale tak samo może ustąpić miejsca innemu zwierzęciu, jak ustąpiło wiele wspaniałych gatunków gadów żyjących i „panujących" przed stu milionami lat, a o których istnieniu wiemy jedynie z kopalnych szczątków.

Blisko połowy XX wieku dwaj wielkiej miary naukowcy — ewolucjoniści a jednocześnie spirytualiści — pokusili się o pokazanie teorii ewolucji w nowym świetle. Byli to Lecomte du Noüy i Teilhard de Chardin. Wskazali oni na drugi aspekt darwinowskiej teorii odnośnie stanowiska człowieka. Jest to aspekt nawskroś humanistyczny, podnoszący godność naszego gatunku. Związany jest on ściśle z ideą postępu. Jeżeli mianowicie ewolucja jest procesem postępowym, *Homo sapiens* nie jest zwykłym ogniwem lecz ostatecznym jej wykwitem.

Przede wszystkim zaś należy podkreślić wyniesienie godności „człowieka", który na podstawie dociekań naukowych musi być uznany za „króla" stworzenia, zwierzę najwyższe, dosłownie panujące nad wszelkimi bytami materialnymi. Lecomte du Noüy, a ostatnio Teilhard de Chardin oddali wiekopomne usługi ludzkości, krusząc uprzedzenia i opory XIX-wiecznych (a także pewnej liczby dzisiejszych) spirytualistów, którzy walczyli ze słuszną ideą naukową znając ją tylko połowicznie — tak jak ją podawały pisma materialistyczne. Daty wydania dzieł wspomnianych autorów katolickich, przywracających właściwe spojrzenie na teorię ewolucji, możemy uważać za nowe milowe słupy na drodze poznania istoty człowieka.

Czy stanowisko człowieka wśród bytów ożywionych jest rzeczywiście tak specjalne, żeby go nazywać „ludzkim fenomenem"?

Teilhard de Chardin — geniusz i wizjoner — w wielu rzeczach może się mylić, gdyż często daje się unosić twórczej fantazji, ale w tej sprawie ma stuprocentową słuszność. Każdy, kto jest przekonany (przez fakty) o istnieniu postępu w ewolucji, musi też przyjąć wyjątkowość zjawiska, jakim jest człowiek.

Zanim przejdę do omawiania postępu w ewolucji, zaznaczę, że, razem z przeważającą większością współczesnych biologów, sądzę, iż o ewolucji, jako o ciągłym procesie rozwoju w przyrodzie, można mówić jako o czymś dostatecznie udowodnionym i spraw-

dzonym. Abstrahuję tu od niepewności naszej co do wielu szczegółów przebiegu oraz co do mechanizmu tego procesu. Przyjmując realność ewolucji opieram się przede wszystkim na licznych faktach podawanych przez najmłodsze nauki biologiczne: biochemię i biofizykę. Kto by miał w tej materii wątpliwości, odsyłam do podanej na końcu literatury. Jeżeli zaś chodzi o autorytatywne stanowisko Kościoła katolickiego, to zostało ono szczegółowo omówione przez ks. Kazimierza Kłósaka w „Tygodniku Powszechnym" (Nr 52 (570) z 27 grudnia 1959). W reasumpcji tylko podam, że papież Pius XII wypowiedział się w tym sensie, iż nie ma sprzeczności między teorią pochodzenia ciała człowieka od zwierzęcia a nauką objawioną. Tym samym zostało wyjaśnione, że ewolucja biologiczna nie musi być interpretowana materialistycznie. Nie chcąc być źle zrozumianą, dodam jeszcze, że mówiąc o człowieku ze stanowiska ewolucjonistycznego, biorę człowieka wyłącznie w tym jednostronnym aspekcie, jaki jest dostępny dla nauk przyrodniczych, nie naruszając w niczym transcendencji duszy ludzkiej.

Zatrzymajmy się teraz chwilę nad sprawą kierunkowości i postępu w ewolucji istot żywych.

Ewolucję możemy porównać do strumienia lawy rozlewającego się na wszystkie strony z wysoko położonego krateru. Szerokie strumienie płynnej magmy rozgałęziają się na coraz węższe, w końcu cała masa zastyga. Podobnie z nieznanego nam źródła przed około dwoma miliardami lat popłynęły strumienie życia, tworząc wielkie mnóstwo najróżniejszych form. Powstała na ziemi niezwykle bogata, różnorodna biosfera, licząca obecnie około miliona stu tysięcy gatunków roślin i zwierząt.

Nikt chyba nie przypuszcza, żeby wszystkie gatunki tworzyły jeden łańcuch o milionie ogniw — z jakąś bakterią na początku a człowiekiem na końcu. Od zarania życia powstały niewątpliwie różne linie rozwojowe, tworząc wciąż nowe i nowe rozgałęzienia. Systematyczne badanie szczątków roślinnych i zwierzęcych, pochodzących z następujących po sobie epok geologicznych, pozwoliło na odtworzenie rozwoju rodowego (filogenezy) niektórych grup roślinnych i zwierzęcych. Prześledzono np. w odkładanych niegdyś kolejno warstwach łupków plioceńskich (koniec trzeciorzędu) coraz bardziej zróżnicowane muszle ślimaka Paludina. W najstarszych warstwach spotyka się jedynie muszle gładkie, później zjawiają się lekko faliste, a w końcu całe bogactwo form od gładkich do fantastycznie, bogato powyginanych. Kierunek zmian jest tu aż nadto widoczny.

Znany jest też mniej więcej rodowód współczesnego konia. Ewolucja koniowatych trwała 55 milionów lat. Protoplastą ich jest maleńki (około 30 cm wysokości) *Eohippus*, którego szczątki znaj-

dujemy już w dolnym eocenie (wczesny trzeciorzęd); większe nieco formy trój- i dwupalczaste spotykamy w oligocenie (*Mesohippus*), miocenie (*Meryhippus*), pliocenie (*Pliohippus*). W pleistocenie (czwartorzęd) zjawia się wysoki (ok. 150 cm), jednokopytny *Equus*, który parę milionów lat później został udomowiony przez człowieka. Ciekawe jest, że równolegle z powiększeniem rozmiarów koniowatych i przystosowywaniem ich nóg do biegu, szedł szybko postępujący rozwój ich półkul mózgowych, w rezultacie czego ciężar mózgu *Equus* przewyższa tenże u *Eohippus* kilkadziesiątkrotnie.

Podobnych przykładów, świadczących o kierunkowości w ewolucji, paleontologia dostarcza wiele; możemy uważać, że rzecz jest dostatecznie udowodniona. Inaczej jest z ideą postępu, która nie spotyka się dotąd z jednomyślnością. Idea ta wyraża się w przekonaniu, że istnieją takie kierunki rozwoju (bynajmniej nie wszystkie), w których nowopowstające gatunki stanowią wyższe formy od swych filogenetycznych przodków. Postęp tym się różni od kierunkowości, że przyjmuje zmianę w czasie nie jakiejkolwiek cechy organizmu, lecz takiej, której wartość stanowi o położeniu danego gatunku w hierarchii istot żywych.

Różne wartości bywają przyjmowane za kryterium postępu. Teilhard de Chardin uważa za takie kryterium samą złożoność. Złożoność rozumie on nie jako przypadkowe połączenie dowolnej liczby jednostek (jak na przykład w krysztale albo w gwieździe), lecz jako zorganizowaną całość, która składa się ze stałej liczby elementów (atom, cząsteczka chemiczna, wirus, komórka, zwierzę). Całość taka ma określone granice i pewien zakres „samodzielności", ma swój początek i koniec. Złożoność, a z nią autonomia jednostki powiększa się w miarę wzrostu liczby i jakości jej elementów oraz w miarę różnicowania się ich powiązań i wzajemnego na siebie oddziaływania. Wyraża się to w coraz większym „uporządkowaniu" wewnętrznym i coraz bardziej celowym działaniu na zewnątrz.

Spencer, Huxley, Lecomte du Noüy, Siewiercow przyjmują pozornie inną wartość jako kryterium postępu w ewolucji: wzrost uniezależniania się od otoczenia i wzrost zdolności opanowywania go. Inni mówią wprost o lepszej organizacji wewnętrznej i efektywności w działaniu. Mam wrażenie, że wszystkie te kryteria można z powodzeniem sprowadzić do teilhardowskiej „złożoności". Niezależność od otoczenia i opanowywanie go wymaga systemów ochronnych i systemów regulacji, których podstawą są zorganizowane układy, narządy, specyficzne tkanki itd. Wzrost uniezależnienia ma więc swe materialne podłoże w złożoności.

Trzeba zaznaczyć, że wśród wielkiej liczby kierunków rozwojowych tylko w trzech głównych liniach widzimy wyraźnie znamiona postępu. Jedna prowadzi od jednokomórkowych sinic i zielenic

do roślin nasiennych, druga od pierwotniaków do „uspołecznionych" owadów błonkoskrzydłych, trzecia od tychże pierwotniaków do człowieka.

W dwóch pierwszych liniach niemożliwością by było wyróżnić jakiś jeden gatunek stojący na szczycie danej gałęzi. Nie mamy podstaw do sądzenia, że dąb jest doskonalszy, niż lipa, róża czy pszenica. Nie powiemy też, że pszczoła stoi wyżej niż mrówka albo osa. Wiele jest gatunków, które osiągnęły w równym stopniu złożoność, niezależność od otoczenia, i mogą opanowywać bardzo różnorodne tereny.

Tylko w linii ssaków łożyskowych — najwyższych kręgowców — wśród wielu gatunków równorzędnych powstał jeden tak bardzo odbiegający od innych, że nie wahamy się go nazwać najdoskonalszym owocem całej ewolucji. Jest nim *Homo sapiens.*

Ograniczę się do paru momentów obrazujących drogę rozwoju od jednokomórkowca do istoty rozumnej. W jaki sposób realizuje się coraz większe uniezależnienie od środowiska? Na pierwszy plan wysuwa się tutaj lepsze odgraniczenie od otoczenia i sprawniejsza organizacja wewnętrzna. Delikatna, cieniutka błonka cytoplazmatyczna — jedyna ochrona wielu pierwotniaków — jest stopniowo zastępowana przez warstwę specjalnych komórek ochronnych, zwanych egzodermą u jamochłonów, epidermą — skórką u strunowców. Ta z kolei ustępuje miejsca wielowarstwowej skórze, opatrzonej gruczołami, włoskami i innymi urządzeniami mającymi zapewnić i izolację, i regulowaną wymianę z otoczeniem (płazy, gady, ssaki). W ten sposób realizuje się podstawowy warunek stałości środowiska wewnętrznego — niezależność od nagłych zmian w otoczeniu. Poza izolacją od otoczenia wymaga to oczywiście organizacji, koordynacji wewnętrznej.

Komórka ameby, pantofelka jest uniwersalna — pełni wszystkie funkcje życiowe przy pomocy szeregu nieraz skomplikowanych organoidów, jak plamka czuła, wodniczki tętniące, rzęski itd. U gąbek, jamochłonów komórki są zróżnicowane na dwa typy: zewnętrzne — ochronne, opatrzone często w narządy ruchu — i wewnętrzne, których główną funkcją jest pobieranie i trawienie pokarmów.

Im wyżej stoi organizm, tym większa w jego częściach, (komórkach, organach, narządach) specjalizacja, a zarazem coraz bardziej ograniczona tych części autonomia i zdolność do samodzielnego życia. W wielokomórkowym organizmie, jak w mądrze pomyślanej maszynie, każda część ma wyznaczoną funkcję i zakres działania. Wytwarzają się systemy czuwające nad harmonijnym współdziałaniem całości. Służy temu w pierwszym rzędzie powszechna w świecie zwierząt i roślin regulacja tzw. hormonalna oraz — właściwa (o ile wiemy) tylko zwierzętom — regulacja nerwowa.

Już najniższe zwierzęta i rośliny mają systemy autoregulacji (jest to jedna z podstawowych cech życia), które pozwalają im odzyskać wewnętrzną równowagę po każdym jej zakłóceniu. Stały poziom zakwaszenia plazmy (pH) regulują na przykład chemiczne systemy buforowe, które mają zdolność wychwytywania jonów kwasowych albo alkalicznych, gdy te się znajdą w plazmie. Wiele spraw jest regulowanych już na tym prymitywnym poziomie przez systemy hormonalne. Na przykład system heparyna-trombina właściwy każdej komórce; pierwszy z tych hormonów upłynnia koloidy plazmatyczne, drugi je zestala. Od stopnia zaś płynności plazmy zależy, jak wiemy, jej przepuszczalność oraz tempo przemiany materii.

Regulacja hormonalna osiąga wysoki poziom u kręgowców. Są tu specjalne organy tzw. gruczoły wydzielania wewnętrznego. Produkują one i wsączają do krwi specyficzne substancje — hormony kierujące działaniem innych organów, narządów. U wyższych zwierząt system regulacji hormonalnej nie wystarcza ze względu na stosunkowo powolne jego działanie (rzędu sekund, a czasem nawet minut i godzin). Rozwija się więc równolegle drugi system regulacji — system nerwowy. Umożliwia on natychmiastowe reakcje (rzędu ułamka sekundy) na bodźce zewnętrzne lub wewnętrzne. Musimy tu zaznaczyć, że regulacja jest tylko jedną z funkcji systemu nerwowego i bynajmniej nie najważniejszą.

Jak się rozwijała ewolucyjnie organizacja systemu nerwowego? U większości pierwotniaków reakcja na bodziec występuje jedynie w miejscu jego zadziałania, u niektórych jednokomórkowców jest już przenoszenie impulsu w plazmie na inne miejsce, u jamochłonów do drugiej komórki. Później wytwarzają się specjalne komórki, tkanki służące do odbierania i przenoszenia wrażeń oraz do koordynowania działania poszczególnych części coraz bardziej złożonego ustroju.

Pierwotny układ nerwowy (na przykład u jamochłonów) jest rozlany — składa się z szeregu równorzędnych węzłów, połączonych nerwami. U mięczaków i stawonogów występują centralne węzły nerwowe i są umieszczone w głowie. Stawonogi doszły do doskonałej w swoim rodzaju regulacji nerwowej, a zwłaszcza niektóre owady o scentralizowanym systemie nerwowym odznaczają się szczególnie rozwiniętym instynktem, przejawiającym się w ich życiu indywidualnym i społecznym (pszczoły, mrówki, termity).

Inna linia postępu, wiodąca przez kręgowce do człowieka, poszła drogą przesuwania się centralnych ośrodków nerwowych ku przodowi głowy, co było związane z niezwykłym wzrostem masy półkul mózgowych. W związku z rozwojem kory mózgowej (zewnętrzna część substancji półkul mózgowych) obserwujemy wzmożenie świa-

domego centralnego kierowania wszelkim działaniem. U człowieka osiąga ono pełnię, do jakiej nawet się nie zbliża żadne zwierzę. Jednocześnie działanie instynktowe, tak powszechne u zwierząt, ustępuje u człowieka na drugi plan. Noworodek ludzki, z wyjątkiem ssania, nie działa instynktowo, wszystkiego się „uczy". Mamy tu od początku działanie rozumu. Człowiek dopiero w rozwoju osobniczym nabywa te umiejętności, które zwierzę przynosi z sobą na świat w skończonej formie. Wbrew pozorom jest tu wyższość człowieka. Rozwija on własną aktywność psychiczną, zdolną do nieskończenie różnorodnych, twórczych reakcji na wszelkiego typu bodźce. Natomiast liczba odpowiedzi instynktowych zwierzęcia jest ograniczona, a typ ich banalny.

Spójrzmy na sposoby chronienia się od zimna, jakimi rozporządza na przykład lis (wyjątkowo „mądre" zwierzę) i człowiek. Lis przy spadku temperatury, gdy się nie może salwować ucieczką do ciepłej nory, włącza instyktownie mechanizmy ochronne: jeży sierść, wydziela tłuszcz na powierzchni skóry, przyspiesza procesy przemiany materii itd. Jeżeli to nie pomoże, musi zginąć. Tak reagował pierwszy lis żyjący na ziemi i tak będzie reagował każdy lis, jaki będzie żył kiedykolwiek. U człowieka środki ochrony przed zimnem, włączane automatycznie, są dużo uboższe niż u lisa (choćby brak futra do „zjeżenia"). Niemniej uniezależnianie się człowieka od zimna jest bez porównania efektywniejsze dzięki jego rozumowi. Już człowiek pierwotny ubiera się w skóry zwierząt, pali ogień, buduje szałas itd. W miarę postępu cywilizacji i techniki mnożą się sposoby ochrony przed zimnem. W XX wieku ciepła odzież z materiałów syntetycznych, stale regulowana temperatura w mieszkaniach i pojazdach chronią człowieka przed szkodliwymi zmianami temperatury i oszczędzają jego wewnętrzną energię przed zbędnymi ekspensami w związku z autoregulacją instynktowną.

Centralny system nerwowy u człowieka uzdolnia go nie tylko do przemyślnego zabezpieczenia i ochrony własnego środowiska wewnętrznego, ale także do aktywnego przekształcania środowiska zewnętrznego na takie, jakie mu odpowiada.

Wprawdzie niektóre z nisko nawet stojących mikro-organizmów mogą zmieniać swe środowisko, nie uciekając się do pomocy rozumu (na przykład pałeczka kwasu mlekowego przemienia mleko słodkie i płynne w kwaśną galaretkę), ale jest to oparte na bardzo prostych reakcjach chemicznych, dokonywanych przez te same zawsze enzymy, działające w jednym tylko zazwyczaj podłożu. Jest to właściwe przemianie materii danej bakterii.

Niektóre zwierzęta na wyższych szczeblach rozwoju czynnie zmieniają środowisko, tworząc na przykład wielkie nasypy, zakładając

tamy (termity, bobry), ale i w tym wypadku nie jest to działanie rozumowe, tylko instynktowe, zawsze według odziedziczonego wzoru.

Przeobrażenia środowiska dokonywane przez człowieka w przeciwieństwie do tamtych są różnorodne i twórcze. Może się wydawać, że człowiek został skąpo obdarzony przez naturę. Wiele zwierząt biega, pływa szybciej od niego, posiada lepsze kły i pazury, lepiej widzi, słyszy, subtelniej czuje. A mimo to człowiek pokonuje przestrzenie nieporównanie szybciej od najbardziej chyżych ptaków i czworonogów, posiada mnóstwo narzędzi, przyrządów i maszyn wyostrzających wszystkie zmysły poza wszelkie możliwości naturalne jakiegokolwiek zwierzęcia.

Oczywiście przy obecnym poziomie techniki każde dalsze udoskonalenie wymaga współpracy wielu ludzi, zorganizowanego życia społecznego. Udoskonalenia te coraz bardziej „wyzwalają" człowieka, czynią go wolnym i niezależnym obywatelem świata, który nie potrzebuje całymi dniami ciężko pracować, aby zaspokoić swe potrzeby, a jednocześnie jest panem innych jestestw żywych, nie mówiąc już o materii nieożywionej.

Ewolucja techniczna — postęp w opanowywaniu otoczenia — jest naturalnym przedłużeniem ewolucji biologicznej. Głównym celem jednej i drugiej było i jest utworzenie i utrzymanie przy życiu stworzenia wyjątkowego, jakim jest *Homo sapiens*.

Stanowisko człowieka w przyrodzie jest naprawdę bardzo eksponowane. Jeśli weźmiemy pod uwagę podane tutaj kryterium postępu, człowiek jest niewątpliwie najwyższym ogniwem ewolucji. Jest on najbardziej „złożoną" (w sensie teilhardowskim) istotą, jaką znamy. Pod tym względem nie ma żadnych szans dorównania mu także żadna elektronowa maszyna. Dzięki wysoce doskonałym systemom autoregulacji oraz koordynacji człowiek ma zdolność izolowania się (w razie potrzeby) od niesprzyjających warunków zewnętrznych i zachowywania stałości swego środowiska wewnętrznego, mimo ogromnych nieraz wahań otoczenia. Jednocześnie jego stosunek do środowiska jest aktywny i twórczy; możliwości ludzkie opanowywania materii, jak się przekonujemy w ostatnich czasach, są wprost nieograniczone.

Człowiek XX wieku tworzy nowe pierwiastki chemiczne, nowe „ciała niebieskie", opanowuje nawet siły biologiczne: otrzymuje nowe odmiany i gatunki roślin i zwierząt o pożądanych dla siebie cechach. *Homo sapiens* zasiedla coraz nowe przestrzenie, wydziera ziemię morzu, nawadnia pustynie, niedługo założy „poletka doświadczalne" na innych planetach itd. Jednocześnie tworzy niezmiernie różnorodną technikę, wymyśla coraz nowe sposoby ujarzmiania i „zaprzęgania" do swoich maszyn istniejących w naturze zapasów energii.

Technika z natury rzeczy ma służyć całemu człowiekowi, nie tylko dogadzać jego ciału i oszczędzać mu wysiłku (choć i to jest niewątpliwie bardzo ważne). Wszystkim udoskonaleniom technicznym powinny przyświecać dwa cele: stworzenie optymalnych warunków dla sprawnego działania ludzkiego ciała, oraz zapewnienie maksimum swobody dla człowieczego ducha. Nawet technika wojenna (oby jej jak najprędzej w ogóle nie było!) — środki zabijania i niszczenia — mają służyć (w przekonaniu producentów) obronie czy to wolności, czy to interesów gospodarczych jakichś grup ludzi.

Nie zapominajmy o tym, że technikę tworzy człowiek dla człowieka. Stawarzając coraz lepsze warunki życia i rozwoju każdej jednostki ludzkiej, człowiek świadomie, a częściej nieświadomie posuwa się naprzód w tym samym kierunku, w jakim przez miliardy lat posuwało się życie. Ewolucja człowieka to prawdopodobnie ostatni etap ewolucji biologicznej. W tym etapie — tak samo jak w poprzednich — przyświeca cel ogólny: uniezależnienie od otoczenia i panowanie nad nim. Zmienił się jednak obiekt, który ma się przekształcać. Nie chodzi już o przemianę gatunku jako takiego na bardziej jeszcze panujący nad otoczeniem, a o uzyskanie pełni wolności przez wszystkie należące do gatunku „człowiek" jednostki. Postęp ludzkości odbywa się „na terenie" każdego poszczególnego ludzkiego *compositum*. Możemy go mierzyć jedynie liczbą procentową ludzi realizujących jego kryteria.

Następny krok ewolucji, głoszony przez Teilharda de Chardin — tworzenie nowej formy organicznej w postaci zjednoczonej ludzkości — nie wydaje mi się czymś realnym. Skłaniam się raczej do zdania Lecomte du Noüy, że ewolucja biologiczna się zakończyła, a dalszy postęp leży całkowicie w sferze duchowej poszczególnych ludzkich indywiduów.

Jedynie z punktu widzenia nadprzyrodzonego ludzkość zjednoczona w Chrystusie jest organizmem ożywionym wszechobejmującą łaską. Trudno jednak tego typu zjednoczenie czysto duchowe uważać za dalszy etap ewolucji biologicznej.

Wobec zasadniczej przemiany jakościowej, jaka zaistniała przy powstaniu gatunku *Homo sapiens* — mianowicie przy połączeniu ciała z rozumnym i wolnym duchem w jedno ludzkie *compositum*, zmieniła się i pogłębiła treść kryterium ewolucyjnego postępu. Przez uniezależnienie człowieka od otoczenia należy rozumieć wzrost jego wolności — nie tylko swobodę czynienia tego, co chce, ale wolność ducha, która podporządkowuje wszelkie działanie fizyczne i psychiczne najwyższym uznanym przez siebie wartościom.

Prawdziwie wolny jest ten człowiek, którego ciało — materialna część jego natury — jest doskonale podporządkowane swojej „for-

mie" — duszy. Przykładem ludzi wolnych są święci (nie tylko kanonizowani i nie tylko katolicy).

Kryterium postępu osoby ludzkiej leży więc w uniezależnieniu się ducha od wszelkiej materii — nawet od materii własnego ciała. Za kryterium zaś postępu całej ludzkości trzeba by uważać tworzenie wszędzie takich warunków życia: społecznych, politycznych, gospodarczych, żeby każdy poczynający się (nie tylko urodzony) człowiek miał zapewnione optymalne warunki dla osiągnięcia pełnego, harmonijnego rozwoju pięknej, zdrowej i wolnej osoby ludzkiej.

Tak więc widzimy, że z faktu przynależności człowieka do biosfery oraz jego wyjątkowego położenia wśród innych istot żywych wynikają konsekwencje natury czysto moralnej. Mianowicie nabieramy przekonania o naszej odpowiedzialności za dalszy postęp ewolucji, który ma się odbywać w nas samych, w ludziach nas otaczających i — co szczególnie ważne — w już istniejących lub mających się począć dzieciach. Pamiętajmy, że od nas zależy, jakie warunki do wolności będą mieli ci, co po nas przyjdą.

Lecomte du Noüy i Teilhard de Chardin zasłużyli się wielce, gdy w oparciu o teorię biologiczną uprzytomnili ludziom wierzącym i niewierzącym specjalne stanowisko człowieka w przyrodzie. To, co głosiła dotąd religia, czasem filozofia, zyskuje oparcie w doktrynie nauk ścisłych. Dobrze, że o godności człowieka zaczyna mówić biologia, bo włada ona językiem zrozumiałym dla każdego bez względu na jego przekonania religijne, polityczne itd.

Uczeni ci posieli myśli, które mogłyby być zaczynem nowej antropologii — nauki o całym człowieku, o jego specyfice gatunkowej, miejscu w przyrodzie i wynikających stąd zadaniach.

Teresa Rylska

LITERATURA

Bergson H., *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957
Blum H. F., *Time's arrow and evolution*, Princeton 1955
Bounoure L., *Déterminisme et finalité*, Paris 1957
Carles J., *Le transformisme (Que sais-je?)*, Paris 1957
Cuénot L. et Tétry A., *L'évolution biologique*, Paris 1951
Darwin K., *O powstawaniu gatunków*, Warszawa 1955
Grębecki A., Kinasłowski W., Kuźnicki L., *Ewolucjonizm*, Cz. I, Warszawa — Łódź 1959
Halicz B., *Z dziejów myśli ewolucyjnej*, Warszawa 1955
Heberer G., *Die Evolution der Organismen*, Stuttgart 1954
Huxley J., *Evolution — the modern synthesis*, London 1948

Karpowicz W., *Z ewolucji świata roślin*, Warszawa 1956
Lecomte du Noüy, *L'homme devant la science*, Paris 1946
Lecomte du Noüy, *L'homme et sa destinée*, Paris 1948
Lindrey A., *Principles of organic evolution*, St. Louis 1952
Otis L. E., *La doctrine de l'évolution*, Montréal 1950
Problemy ewolucjonizmu T. II. *Myśl ewolucyjna w paleontologii*, Warszawa 1957
Problemy ewolucjonizmu T. III. *Myśl ewolucyjna w naukach fizjologicznych*, Warszawa 1958
Problemy ewolucjonizmu T. IV. *Myśl ewolucyjna w biogeografii i ekologii*, Warszawa 1958
Paléontologie et transformisme, Paris 1949
Siewiercow A. N., *Morfologiczne prawidłowości ewolucji*, Warszawa 1956
Simpson G. G., *Rythme et modalités de l'évolution*, Paris 1950
Słomkowski A., *Problem pochodzenia człowieka*, Poznań 1957
Teilhard de Chardin P., *Le phénomène humain*, Paris 1955
Teilhard de Chardin P., *Le groupe zoologique humain*, Paris 1956

PAUL DENIS OP

POCHODZENIE CZŁOWIEKA W UJĘCIU PRZYRODNICZYM*

Zbytnio pospieszył się twórca paleontologii z wygłoszeniem twierdzenia: „Wszystko skłania do przyjęcia, że rodzaj ludzki nie istniał zupełnie w krajach, gdzie dokonują się odkrycia wykopaliskowe kości"[1]. Skoro temu twierdzeniu zadał kłam szereg odkryć uwieńczony w latach 1891/92 na wyspie Jawie odkryciem dziwnych jakichś kości, Haeckel zawyrokował, iż tajemnica początków ludzkości jest już ostatecznie wyjaśniona. Sprzyjały temu wszelkie pozory. Bez jakiejkolwiek innej podstawy poza naturą dzisiejszą, rozwiązał on zagadnienie *a priori* przy zastosowaniu prostej dedukcji wychodzącej z zasad transformizmu. Wbrew swemu słynnemu poprzednikowi podtrzymywał on istnienie w przeszłości ogniw łączących ludzkość z rzędem ssaków naczelnych (*primates*). Materialistyczny jego rozpęd na pierwszy rzut oka wyglądał na przesadzony: oskarżano go o zaślepienie. A oto okazało się, że był świetnym prorokiem. Na długi bowiem czas przedtem, zanim uczeń jego, holenderski lekarz wojskowy Eugeniusz Dubois, wydobył w r. 1891 na światło dzienne pierwsze ogniwo łańcucha, przepowiedział on odkrycie kości należących ongiś do istoty pośredniej między człowiekiem a małpą. Ochrzcił go z góry mianem *pithecanthropus* (= małpolud). Otóż odkryte

* Artykuł stanowi fragment książki *Les origines du monde et de l'humanité*, Liège—Paris 1950, s. 70—92.

O. Paweł Denis, OP jest profesorem Kolegium Teologicznego La Sarte (Huy). Obok wymienionej książki ogłosił drukiem: *Islam et Chrétienté, Impressions de voyage* (La Pensée Catholique), 1948, i *La révélation de la grâce dans Saint Paul et dans Saint Jean* (La Pensée Catholique), 1948. W tłumaczeniu polskim zostały pominięte sformułowania autora, które straciły już swą aktualność.

[1] Georges Cuvier, *Recherches sur les ossements fossiles*, 4 I, 217. Cuviera wyprowadziły z równowagi fantastyczne pomysły przypisywania kości zwierzęcych istotom ludzkim. Tym się tłumaczy częściowo jego zbyt pospieszny, nieprzychylny opór wobec niewielu odkryć znanych w jego czasach.

na Jawie kości nosiły znamiona ludzkie i małpie do tego stopnia zmieszane, że trzeba było czekać na nowe odkrycia, by przeciąć przedłużający się od półwiecza spór na korzyść hipotetycznego przypisania tych resztek istocie ludzkiej [2]. Jedyny ten dokument pozwalał na stwierdzenie zasadniczej ciągłości między jedną rasą a drugą. Zamykał on człowieka w ramach powszechnej ewolucji i dowodził jedności pochodzenia wszystkich mieszkańców kuli ziemskiej.

Na razie zwycięstwo jenajskiego profesora wyglądało na całkowite. Odkrycie to potwierdzało w sposób zdumiewający jego teorię ewolucji opartą na założeniu poligenizmu. Założenie to w nauce o człowieku oznaczało — według wyrażenia jego pierwszego szermierza — przewrót dający się porównać z przewrotem kopernikowskim w nauce astronomii. Kładł mianowicie kres antropocentryzmowi, tak jak tamten na zawsze uchylił geocentryzm [3]. Niewątpliwie wykopaliska następne wciąż wypełniały przerwy zachodzące między formą *Pithecanthropus* a człowiekiem z jednej strony, oraz między tym pierwszym a małpami człekokształtnymi — z drugiej [4]. Na te odkrycia trzeba było co prawda czekać, ale niemniej były one pewne. Stare dogmaty filozoficzne o odosobnieniu człowieka i o jego suwerenności wśród stworzeń otrzymywały tym samym cios, po którym już nie miały się podnieść **.

Istotnie odkrycia się mnożyły w ciągu ostatniego półwiecza wywołując znaczne poruszenie. Począwszy od wykopania Pithecanthropa istniały punkty ustalające drogę, jaka dzieli obecny typ człowieka od tego, który Haeckel proroczo umieszczał na połowie drogi między człowiekiem a małpą. W r. 1856 wydobyto na światło dzienne w dolinie rzeki Düssel, dopływu Renu, kalotę ludzką i inne kości. Szczątki te należały do człowieka nazwanego odtąd *neandertalskim* (od miejsca, gdzie je znaleziono — dolina

[2] Do „zagadkowego jeszcze Pithecanthropa" z r. 1930 (P. Teilhard de Chardin, „Revue des questions scientifiques", 20/VII 1930, 15) dołączył się od r. 1926 do 1939 szereg braci co do rasy, mianowicie *Sinanthropus*, którego ludzkie pochodzenie zdaje się potwierdzać to samo i odnośnie do poprzedniego. Por. H. Breuil, *Le feu et l'industrie de pierre et d'os dans le gisement du „Sinanthropus" à Choukoutien* dans la revue „Antropologie" 42 (1932) 1—17 S. Montandon, *L'homme préhistorique et les préhumains*, Paris 1943, 170—185. F. M. Bergonioux, — A. Glory, *Les premiers hommes*, Toulouse 1943, 123—126.

[3] Por. *Anthropogénie*, Leipzig 1874, 709.

[4] Małpy człekokształtne, zwane inaczej antropoidami to: gibbon, orangutan, goryl, szympans, które to dzięki swej budowie bliższe są względem człowieka niż małpy pozostałe.

** O. Denis pisze tu o interpretacjach naturalistycznych, których, oczywiście, nie podziela. — Przyp. tłum.

Neandra). Neandertalczyk, choć się zbliża do formy *Pithecanthropus*, mimo ogromnych łuków brwiowych, potężnego kośćca i zwierzęcego wyglądu, różni się odeń paru rysami czysto ludzkimi. Na nieszczęście wiek pokładu poprzewiercanego przez poszukiwaczy nie dał się ustalić. Nadto zarzucono, że idioci dzisiejsi mają niekiedy dosyć podobną czaszkę. Zwalczano więc namiętnie wnioski, jakie zdawało się pociągać za sobą to odkrycie. Dyskusja się zakończyła, gdy w r. 1886 w jaskini Spy (w prowincji Namur) odkryto podobne kości ludzkie w terenie, którego wiek można było określić. Typ zatem neandertalski nie był wyjątkiem a nowe znaleziska pozwoliły uczonym stwierdzić istnienie rasy ludzkiej — niektórzy mówili o gatunku — której cechy starannie zbadano [5]. Istnienie jej zostało potwierdzone przez następne wykopaliska nie tylko w różnych punktach Europy, lecz na Jawie i ostatnio w Afryce.

W r. 1924 otwarła się nowa era: miała ona ukazać, jak *Pithecanthropus* z Jawy zbliża się już nie do istot ludzkich dzięki neandertalczykom, lecz do małp człekokształtnych. Zaznaczył się na skutek odkrycia kości małp o cechach ludzkich krok naprzód, tym razem od strony małp, skierowany ku granicy przeciwnej, osiągniętej już przez szkielety ludzkie o formach małpich. Dotąd tylko Afryka Południowa dostarczyła tego rodzaju pozostałości. Była to w kraju Beczuana czaszka młodego osobnika, u którego całokształt uzębienia a nadto szczegóły budowy zębów wykazują mieszaninę cech człowieka i szympansa. Nazwano go *Australopithecus africanus*. Mózg jego jest większy i wyższy od mózgu obecnego szympansa; pojemność mózgowa wynosi od 700—750 cm^3 czyli jest mniejsza od pojemności typu *Pithecanthropus* (1000 cm^3) ***, ale większa od pojemności żyjących małp człekokształtnych, z których największy samiec nie przekracza 620 cm^3 pojemności. W r. 1936 i 1938 w Transwalu znaleziono bardzo duże zęby ludzkie

[5] M. Boule, *L'homme fossile de la Chapelle-aux-Saints*, Paris 1911—1913

*** Podajemy dokładniejsze dane: Pojemność mózgoczaszki młodocianego małpoluda należącego do rodzaju *Australopithecus africanus* wynosi, według Roberta Brooma, około 500 cm^3. Nieco wyżej ocenił tę pojemność G. W. H. Schepers, który pomieszcza ją w granicach 510—530 cm^3. Dla kaloty dorosłego osobnika Artur Keith przyjął pojemność 625 cm^3 a Broom pojemność 600^3 lub więcej. Ten ostatni wysunął przypuszczenie, że indywidualne wahania wielkości pojemności puszki czaszkowej sięgały u dorosłych reprezentantów rodzaju *Australopithecus africanus* od 400 do 800 cm^3 lub nawet wyżej. Za nieco niższą górną granicą opowiedział się Schepers, według którego pojemność mózgoczaszki dorosłych osobników żeńskich wynosiła 550—650 cm^3, a dorosłych osobników męskich 600—750 cm^3, co daje średnią pojemność dla obu płci 650 cm^3.

W rodzaju *Pithecanthropus* przybliżona średnia pojemność mózgoczaszki dosięga, według Schepersa, w gatunku *Pithecanthropus erectus* 900 cm^3 a w gatunku *Pithecanthropus pekinensis* 1000 cm^3. — Przyp. tłum.

przywarte do szczątków czaszek i szczęk niewątpliwie małpich. Posiadaczy ich nazwano *Paranthropus* lub *Plesianthropus*, tzn. bliskimi ludziom. Osobniki te o naturze trudnej do określenia uważa się, że „przekroczyły granicę, od której począwszy istoty te znalazły się na drodze do przyszłej ludzkości" [6]. Odpowiadają one, jak się zdaje, dokładnie w gatunku małp temu, czym jest *Pithecanthropus* między istotami ludzkimi. A zatem ponad dołem dzielącym morfologicznie człowieka i zwierzę rzucono nowe przęsło, umieszczone tym razem między Pithecanthropem a małpami człekokształtnymi.

W świetle tych danych dręczące zagadnienie początków ludzkości narzuciło się od nowa: jakiej natury są stosunki zachodzące między człowiekiem i małpą? Skoro podobieństwo ich wzrasta w miarę cofania się w ciągu wieków, czyż nie należy stąd wysnuć wniosku o stosunku zależności bardziej rozwiniętego człowieka od mniej rozwiniętej małpy? Bądź przeciwnie, skoro cechy ludzkie, brane w swym całokształcie, nie dają się sprowadzić do całokształtu cech małpich, czyż nie świadczą one o niezależności gatunku „człowiek" od gatunków małpich? W obecnym stanie nauki rozwiązanie przyjmujące jeden z członów tej alternatywy a odrzucające drugi wydaje się niemożliwe. Jedyne dopuszczalne rozwiązanie zadowala w sposób niecałkowity zwolenników tez przeciwnych: z jednej strony człowiek przedhistoryczny bardziej niż dzisiejszy byłby bliski małpy a bliskość ta oznaczałaby wspólne pochodzenie; z drugiej zaś z tego faktu nie można wnioskować o istnieniu jakiejkolwiek więzi zależności jednego gatunku od drugiego, nawet gdyby się sprawdziło, że oba pochodzą z nieokreślonego jeszcze wspólnego źródła.

Pierwszy punkt nie wywołuje już sprzeciwów. Jest rzeczą niezaprzeczoną, że ogólnie biorąc podobieństwa między człowiekiem a małpą są bardzo ścisłe. Oboje należą do rzędu n a c z e l n y c h (*primates*) [7], i z łatwością można by mnożyć wspólne ich rysy, jakimi są zasadnicza tożsamość narządów trawienia, krążenia, oddychania, takie same mięśnie, takie same kości, taki sam wzorzec uzębienia i niemal podobny układ nerwowy. Krew ludzką ledwie się odróżnia od krwi niektórych małp, podobnie plemniki. Z obydwu stron zachodzą te same choroby czy to samorzutnie czy drogą ich wywołania. Wreszcie obecność u człowieka niektórych orga-

[6] G. M o n t a n d o n, dz. cyt., 272.

[7] Rząd naczelnych obejmują zwierzęta o wyglądzie bardzo rozmaitym wprawdzie, lecz wyróżniające się całkowicie od pozostałych ssaków przez połączenie takich cech jak: wielka puszka mózgowa zawierająca mózg bardzo rozwinięty; kończyny górne przystosowane do chwytania i zakończone rękoma o paznokciach płaskich; uzębienie wszystkojedzące, dwie brodawki piersiowe.

nów szczątkowych świadczyłaby o większych jeszcze podobieństwach w przeszłości. Tak np. wyrostek robaczkowy ma stanowić resztkę bardziej pojemnego przedtem jelita ślepego, a kość ogonowa (*coccyx*) — ślad ogona.

Jakkolwiek już uderzające mogą się wydać dzisiejsze cechy podobieństwa do małp, musiały one być jeszcze bardziej uderzające w typach ludzkich wcześniejszych od pojawienia się człowieka nowoczesnego [8]. Odkryte bowiem szkielety i dopuszczalne na ich podstawie uzupełnienia co do części miękkich, ukazują w rozmaitym stopniu cechy wyraźnie małpie, pomieszane niekiedy z cechami ludzkimi, stojącymi dość blisko morfologii nowoczesnej [9]. Czaszka typu *Pithecanthropus* jest do tego stopnia w ukształtowaniu swym małpia, iż długi czas ją uważano za własność jakiegoś wielkiego gibbona. I odwrotnie, człowiek z Cro-Magnon współczesny wiekiem reniferowi, a zatem późniejszy, jest typem o wiele bardziej rozwiniętym, który należy umieścić w grupie ludzi współczesnych. Oczywiście, dla przypuszczeń pozostaje ciągle znaczny obszar. Stąd często uczeni uznają trudności, jeśli idzie o ustalanie dokładnie tego, co odróżnia małpy od człowieka. Zgadzają się jednak, gdy idzie o sygnalizowanie faktu zasadniczego: oczywistego występowania zaakcentowanych rysów małpich u człowieka przedhistorycznego w porównaniu z człowiekiem nowych czasów: „Dzieje ludzi wykopaliskowych zbliżają bardziej gałąź ludzką do gałęzi małpich" [10].

W zagadnieniu tym, które wciąż jest niejasne, stanowi zapewne pewien przyczynek to dziwne stwierdzenie: „Jest faktem niezaprzeczalnym, że podobieństwo między rozwijającymi się małpami człekokształtnymi a człowiekiem jest o wiele większe niż między tym ostatnim a dorosłą małpą: jest to uderzające, gdy się porównuje szkielet bardzo młodego goryla ze szkieletami człowieka i goryla starego; pierwsze dwa są względem siebie bardzo bliskie, a obydwa odchylają się od trzeciego" [11]. A zatem ma istnieć chwila w rozwoju małpy i człowieka, kiedy oba te typy są morfologicznie bardzo bliskie, a chwila ta dla małpy byłaby umieszczona przed osiągnięciem wieku dojrzałego.

Niektórzy uczeni poszli jeszcze dalej i położyli nacisk na bliskie podobieństwa zachodzące między człowiekiem a — tym razem — embrionem małp człekokształtnych: „Wszystko odbywa

---

8 „Rasy, już nie istniejące posiadały cechy, które pozostając w pełni ludzkimi, zbliżały się bardziej niż u obecnych typów człowieka do układów urzeczywistnionych w małpach człekokształtnych". R. de Sinéty, DAFC, 4, 1842.

9 Por. M. Boule — H. V. Vallois, *Les hommes fossiles*, Paris 3 1946, 262.

10 M. Boule, dz. cyt., 537.

11 E. Devaux, „Revue générale des Sciences" , 1924, 276.

się tak, jak gdyby człowiek brał początek nie ze stopniowej i trudnej do pojęcia ewolucji jakiegoś gatunku małp, lecz z nagłej zmiany w ewolucji jakiegoś płodu, zmiany kończącej się narodzeniem praczłowieka" [12]. Cechy płodowe małpie można odnaleźć w człowieku, podczas gdy sama małpa rozwija się i wzrasta w kierunku oddalającym się coraz bardziej od swego ukształtowania prenatalnego. I tak położenie głowy ludzkiej decydujące o podstawie pionowej ciała, późne zrastanie się kości czaszkowych, twarz, która pozostaje płaską a nie przedłuża się ryjowato, brak długich wałków nadbrwiowych, ograniczenie w owłosieniu i niedostatek pigmentacji — wszystkie te znamienne cechy ludzkie znajdują się w małpie, która osiągnęła pewien stopień rozwoju płodowego; następnie ona je traci, natomiast pozostają one u człowieka. Wnioski te zestawia praca, jaką zawdzięcza nauka antropologowi holenderskiemu nazwiskiem Bolk. Nazwano to teorią fetalizacji [13].

W zastosowaniu do całokształtu nowszych dziejów sprowadza się ona do hipotezy bez wątpienia co najmniej interesującej, którą tu warto podać. Według niej człowiek ma pochodzić z tego samego pnia co i małpy człekokształtne. Lecz, podczas gdy rozwój małpy coraz to bardziej w swej krzywej opadał na dół, by się zakończyć wreszcie na budowie morfologicznej do dziś zachowanej, rozwój człowieka postępował po linii prostej. „Zwolna, drogą postępującej specjalizacji, różne rodziny małp człekokształtnych miały się odchylić od tego prawzoru ludzkości, podczas gdy człowiek, zazdrosny o swą oryginalność, miał trwać w uporze przeciwstawiania się wszelkiej próbie zróżnicowania" [14]. Zbliżenie i uporządkowanie tych danych przekonało wielu uczonych: „[Hipoteza] ta liczy się z tylu faktami pozytywnymi nie tylko odnośnie do naszego gatunku, ale i odnośnie do pozostałego królestwa zwierzęcego, iż wiele ma szans na to, że zbliża się do prawdy" [15]. W ten zwłaszcza sposób tłumaczy się fakt, że czaszka człowieka dzisiejszego bardzo przypomina czaszkę dziecka neandertalskiego pozbawionego jeszcze wałków nadbrwiowych, podczas gdy bardzo się różni od Neandertalczyka dorosłego [16].

---

[12] L. Cuénot, „La Revue scientifique", 1942, 400.

[13] Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Jena 1926 — G. — R. De Beer, *Embryologie et l'évolution*, Paris 1933 (tłum. J. Rostand).

[14] E. Boné, „Nouvelle Revue Théologique", IV/1947, 387.

[15] L. Cuénot, tamże.

[16] Po przedstawieniu wysiłków odkrycia w pewnej grocie na górze Karmel w Palestynie szkieletów, które łączą w sobie cechy neandertalskie i cechy *homo sapiens*, piszą Dudley Buxton i De Beer: „Czaszki młodych neandertalczyków bardziej przypominają dorosłego *homo sapiens* niż dorosłego *homo neanderthalensis*, a nawet jeszcze bardziej niż dziecko gatunku *homo sapiens*".

Taka jest dziś — niewątpliwie prowizoryczna jak wszystkie hipotezy w tym zakresie, — teoria, która jak się zdaje, osiągnęła najlepsze wyniki w usiłowaniach wytłumaczenia początków ludzkości.

Wychodząc z oczywistego pokrewieństwa obydwu gatunków i z faktu zaakcentowania ogólnego cech małpich w gatunku ludzkim w miarę cofania się w ubiegłe tysiąclecia, można logicznie wnioskować o identycznym pochodzeniu obejmującym obydwa gatunki w rodzinie naczelnych (*primates*): „W jakikolwiek sposób przedstawia się więź i sposób połączenia, jaki można sobie wyobrazić dla typu ludzkiego z gałęzią naczelnych, jeden fakt istotny — w wypadku każdej hipotezy — na jaw występuje przy ogólnym przeglądzie najbardziej niezawodnych danych paleontologicznych. Jedność budowy, która ukazuje się nam olśniewająco od góry do dołu w rzędzie naczelnych, zobowiązuje nas do przyjęcia jakiejś więzi materialnej łączącej cały ich łańcuch" [17]. Wniosek ten wygląda na naukowo ustalony i w jedno łączy jednozgodne wypowiedzi ze strony powag w zakresie prehistorii. „Wszystkie odkrycia, zwolna cofając coraz bardziej w przeszłość początek historii ludzkości, wykazały jedynie ścisłe więzy łączące ludzkość z resztą świata żyjącego. Daleki od tego, by stanowić pośród natury niezrozumiały wyjątek, człowiek stanowczo wiąże się za pośrednictwem długiego szeregu przodków ze wspólnym pniem, z którego kolejno wychodziły różne grupy zwierząt, stanowiących jego towarzystwo na kuli ziemskiej" [18]. Pewność ta okazuje się bardzo mocną ****, gdyż bierze początek ze stwierdzenia, które odnawia się za każdym razem, gdy się dokonuje odkrycie nowego typu człowieka archaicznego: zawsze umożliwia ono zbliżenie porównawcze do gatunków małpich.

Panuje tu jednozgodność całkowita, której dowody łatwo jest

(„La Nature", 25. 6. 1933.) M. Vaufrey zaś pisze: „Zdaje się, że *homo sapiens* otrzymał od młodego *homo neanderthalensis* główne swe cechy, podczas gdy wyspecjalizowane cechy dorosłego *homo neanderthalensis* odsunął od siebie i niebawem zatracił". („Anthropologie", 1933, 646).

17 P. Teilhard de Chardin, „Revue de Philosophie", 1923, 171. Instynktowny sprzeciw względem tej „krępującej wspólnoty" („*promiscuité génante*": C. Arambourg, dz. cyt., 7) jest niewątpliwie uprawniony, gdyż ma za podstawę bezwzględnie powszechną świadomość godności, jaka wynosi człowieka ponad zwierzę. Błąd dopiero polega na tym, że się tę godność opiera na takim pochodzeniu, które by izolowało gatunek ludzki pod względem fizjologicznym od pozostałych gatunków żyjących. Krucha to podstawa i mądrze jest jej poniechać. Wielkość człowieka bierze się z przyczyny wznioślejszej — z samej natury jego bytu duchowego i transcendentnej przyczyny tej duchowości.

18 C. Arambourg, *La genèse de l'humanité*, Paris 1943, 6.

**** Autor pisze: *Cette certitude s'avère très forte*... — Przyp. tłum.

mnożyć [19]. Od chwili jednak dojścia do drugiego punktu spornego, czyli już nie do sprawy pierwotnego pnia wspólnego dla wszystkich naczelnych, lecz do sprawy stosunków zależności, jakie można by wydobyć na jaw odnośnie do gatunku ludzkiego i małpich gatunków, od tej chwili zaczyna się niepewność. Bo oto opuszcza się dziedzinę faktów a wkracza się w labirynt hipotez. Sama wspólnota pnia między dwoma rozgałęzieniami istotnie nie wyświetla wzajemnego ich względem siebie położenia, a stąd uznane pokrewieństwo gatunków ludzkiego i małpiego bynajmniej za sobą nie pociąga pochodzenia człowieka od małpy. Trudność w rozwiązaniu tej sprawy opiera się na pozornie stałym prawie, według którego okresy zmian miały być nagłe i krótkie. Nowy typ od samego ukazania się swego miałby osiągnąć to stadium, w którym już się ustali, by się już odtąd rozmnażać w nieskończoność. „Podobnie jak i w innych grupach zoologicznych, szereg ewolucyjny prowadzący od form pierwotnych do bardziej zróżnicowanych tworzy się z nieciągłego następstwa jak gdyby kamieni granicznych zaznaczających postęp, pomiędzy którymi bądź brak jest bądź niewiele jest form przejściowych" [20]. Z punktu widzenia paleontologicznego wynika stąd nieuchronne wielkie ubóstwo dokumentów, zwłaszcza gdy idzie o kopalne szczątki ludzkie, wykazujące szczególną kruchość: „Dla przedstawienia linij życia (które powinny by wychodzić z punktu początkowego a kończyć się na typach obecnych) pozostaje tylko następstwo odgałęzień

---

[19] I tak mówi M. Boule, dz. cyt., 534, ods. 3: „Z całą koniecznością trzeba przypisać wspólne pochodzenie ludziom i małpom. Odchylenia mogą dotyczyć jedynie sposobu pojmowania tego, jak się dokonało odgałęzienie od pnia wspólnego". — C. Arambourg (dz. cyt., 116): „Kolejne odkrycia paleontologiczne ujawniły istnienie w przeszłości całego szeregu form (ludzkich i małpich), których budowy powiązane morfologicznie ze sobą i z późniejszymi przedstawicielami grupy pozwalają na stwierdzenie pokrewieństwa między nimi wszystkimi". — H. Weinert (*L'homme préhistorique*, Paris 1944, 30): „Można być pewnym, że pochodzimy z pnia analogicznego do szympansów". — F. — M. Bergounioux i A. Glory (dz. cyt., 412): „Zgodnie z prawdą trzeba powiedzieć, że ciało człowieka i ciało małpy zdają się mieć wspólnych przodków". — E. Boné („Nouvelle Revue Théologique", IV/1947, 365): „Wszystko, co wiemy dziś o ścisłym mechanizmie dziedziczności i determinizmie jej praw każe nam przypuszczać istnienie jakiejś początkowej wspólnoty między małpą a człowiekiem, jakiegoś głębokiego i podstawowego pokrewieństwa, którego naturę chcieć dziś określić to rzecz przedwczesna". Wreszcie w grudniu 1947 pisał kard. Liénart („Etudes", XII/1947, 291): „Dla nauki fakt zwierzęcego pochodzenia ciała ludzkiego uchodzi teraz za fakt ustalony. Podczas „Rozmów paleontologicznych", które zgromadziły w Paryżu w kwietniu tego roku, elitę paleontologów i biologów francuskich, angielskich i szwedzkich, wszyscy — bez różnicy tendencji filozoficznych — na tym punkcie byli jednomyślni".

[20] C. Arambourg, dz. cyt., 117.

zawieszonych w powietrzu na niewidzialnej osi"[21]. Wbrew niezmiernej niekiedy swej rozciągłości w czasie, okresy dostarczające dotąd materiału paleontologicznego okazały się tak ubogie do dziś dnia w ludzkie skamieliny (miliony narzędzi i niezliczone pozostałości wobec jakiejś resztki szkieletu!). Jakże więc dziwić się temu, że krótkie epoki ewolucyjne nie dostarczają wielu okazów niezbędnych do tego, by dojść w tej sprawie do wniosków niezawodnych?[22]

Przeszkoda wywołana skąpą ilością dokumentów okazała się dotąd nie do pokonania: „Wszystkie usiłowania, by odtworzyć rozgałęzienia filetyczne, tzn. ustalić kolejność gatunków kopalnych stanowiących rzeczywiście linię przodków jakiejś grupy, nie pozwoliły nigdy na znalezienie pomiędzy rozmaitymi okazami poszczególnych serii wielorakich form pośrednich, które miałyby je łączyć drogą nieznacznego stopniowania; jedynie tylko w ograniczonych ramach gatunku można było odtworzyć serie stopniowe odmian rozłożonych w czasie"[23]. Prawo ogólne odnosi się w całej rozciągłości do wypadku człowieka: „Obecnie nie określa się z pewnością ani jednego z kopalnych ogniw pośrednich, które by w wypadku pochodzenia mogło łączyć typ ludzki z pniem zwierzęcym"[24].

A zatem nie podobna wyśledzić przypuszczalnej ewolucji gatunków małpich, mniej zróżnicowanych, w kierunku gatunku ludzkiego, bardziej rozwiniętego: „Jak daleko potrafilibyśmy odróżnić cechy ludzkie, człowiek kształtem swym nie przedłuża dokładnie żadnego ze znanych nam gatunków odeń wcześniejszych. W istocie, w pierwszej chwili swego ukazania się, gałąź ludzka jest już w swych rysach istotnych w pełni zindywidualizowana"[25]. Jak-

---

[21] P. Teilhard de Chardin, „Revue de Philosophie", 1923, 171. Podobnie M. Boule, dz. cyt., 539: „Każde ugrupowanie istot sąsiadujących ze sobą dzięki całokształtowi swych cech morfologicznych — ugrupowanie co do rodziny, pochodzenia, gatunku — można porównać do drzewa lub krzewu, mniej lub więcej krzaczastego, którego każdy konar, gałąź i gałązka przedstawia odpowiednio bądź rodzaj, bądź gatunek, bądź rasę. Rozwój każdego z tych podziałów był mniej lub więcej żywotny, trwanie jego — dłuższe lub krótsze. Formy dzisiejsze są jedynie wykwitami, ostatnim kwitnieniem niektórych odgałęzień końcowych, z których większość wymarła lub stała się kopalinami". Por. wyżej, 53, ods. 27.

[22] „Wszystko, co możemy powiedzieć w tej sprawie, to tyle: wiemy o tym raczej mniej, niż to przypuszczaliśmy przed jakimiś laty trzydziestu". A. — W. Haslett, *Les problèmes non résolus de la science*, Paris 1938, 165 przekład Buhot — Rossignol.

[23] C. Arambourg, dz. cyt., 117.

[24] R. De Sinéty, DAFC, 4, 1841.

[25] P. Teilhard De Chardin, „Revue de Philosophie", 1923, 164. Dorzuca on dalej: „Jeśli idzie o pochodzenie liniowe, człowiek nie kontynuuje żadnego znanego obecnie typu z grupy naczelnych, czy to żywego czy kopalnego.

kolwiek blisko się umieści typ ludzki obok małpiego, pozostaje on doń niesprowadzalny i wyklucza możliwość jakiegokolwiek odeń pochodzenia. Naukowa pewność, z jaką paleontologowie uzależniają gatunek „człowiek" od pnia wspólnego dla wszystkich naczelnych (*primates*), pojawia się na nowo z chwilą, gdy przeczą możliwości stopniowego przechodzenia jednego gatunku w drugi: „Grupa człowiekowatych wisi jeszcze *w powietrzu*; nie znamy dokładnie punktu wszczepienia gałęzi ludzkiej na gałęziach czy pniach sąsiednich" [26]. Stąd całkiem naturalne zastosowanie teorii *szeregów równoległych:* linia człowieka sięga nieograniczenie w przeszłość z tym, że ani punktu stycznego, ani punktu włączenia do linii małpiej nie podobna wykryć. Innymi słowy człowiek może poczytywać małpy za swych kuzynów, nigdy zaś za przodków [27].

W następstwie tego — i to *a fortiori* — wyłączone jest pochodzenie człowieka od jakiejkolwiek dziś istniejącej rasy małp: „Myśl o prostej zależności genealogicznej między człowiekiem a dzisiejszymi małpami dawno już została porzucona przez wszystkich prawdziwych badaczy przyrody, jeśli ktokolwiek ją w ogóle przyjmował. Dziś ją można znaleźć tylko u pisarzy nie mających nic wspólnego z nauką" [28]. Ostatnia próba podjęta w tym kierunku uważała ludzkość dzisiejszą nie jako coś jedynego bez wewnętrznych przegródek, lecz jako całość złożoną z rozmaitych gatunków rzeczywiście odrębnych i pochodzących z wielu źródeł. Stąd twierdzenie o gatunkowej różnicy między dzisiejszymi rasami: żółtą, białą, czarną i czerwoną, i usiłowanie — w oparciu o zabarwienie skóry, anatomię głowy, formę włosów i całokształtu organizmu — uzależnienia poszczególnych ras od rozmaitych ras małpich: goryla, szympansa, orangutanga itd.

Zdaniem powszechnie wśród antropologów przyjętym, nie ma już potrzeby gubić się w gromadzeniu dowodów przeciw tej teorii. Argumenty za nią wykazały znaczną kruchość; często nawet są ze sobą sprzeczne i pochodzą z wyobraźni [29]. Rozbijają się one

---

Najoczywiściej zachodzi nieciągłość, odskok między linią człowieka a linią wielkich małp".

[26] M. Boule, dz. cyt., 540.

[27] Por. E. Boné, „Nouvelle Revue Théol.", IV/1947, 382. Na nowo można by mnożyć stwierdzenia: „Dokładny punkt wszczepienia gałęzi ludzkiej w pniu wspólnym jest nieznany. Żadne dane wykopaliskowe nie łączą najbardziej pierwotnego człowieka z łańcuchem dawnych małp". (F. — M. Bergounioux — A. Glory, dz. cyt., 412). „Nie pochodzimy od szympansa, lecz istniał pień jedyny, którego potomkami są zarówno człowiek jak i szympans dzisiejszy". (Tamże, 365).

[28] M. Boule, dz. cyt, 534.

[29] „Poglądy te to tylko zamaskowana przy pomocy pewnego aparatu naukowego odmiana tego ujęcia, które szerokiej publiczności każe interesować się za-

z drugiej strony o fakt uważany za sprawdzian jedności gatunkowej, a mianowicie o płodność zachodzącą przy krzyżowaniu ludzkim *(interfécondité)*. Osobniki, które, łącząc się ze sobą, wydają na świat osobniki obdarzone dalszą płodnością, należą do tej samej rasy. Otóż rasy dzisiejsze — bez najmniejszego wyjątku — są pomiędzy sobą nadal płodne; a nawet rasy mieszane okazują się bardziej płodne od ras czystych [30]. Można więc być pewnym, że przedstawiciele dzisiejszej ludzkości stanowią część jednego i tego samego gatunku i że mają pochodzenie wspólne niezależnie od żyjących dziś jeszcze gatunków małpich: „Na tym punkcie wszyscy zoologowie, wszyscy przyrodnicy są zgodni" [31].

Tutaj zatrzymują się obecnie wnioski nauki. Uznaje się ona za niezdolną do dalszego rozproszenia mroków, w jakie spowite są początki ludzkości.

Do nich należy np. jedność ras zanikłych. Ogół antropologów uznaje, że ludzie dziś stanowią doskonałą jedność gatunkową. Lecz ta jednomyślność ulega zmianie, gdy się przenosi to zagadnienie w zasięg ras kopalnych. Czy człowiek neandertalski należy do tego samego gatunku co rasy późniejsze tak bardzo odeń różne? Czy ma on taki sam tytuł do człowieczeństwa co człowiek z Cro-Magnon, przodek ludzi dzisiejszych? A zatem czy różne rasy, jakie wykarmiła ziemia, zawsze grupowały się w jednym gatunku podobnie jak pochodzą z jednego źródła?

Może wydawać się czymś dziwnym, że jedność gatunkowa odnośnie do tych zamierzchłych okresów nie znajduje poparcia u zwolenników dzisiejszej jednorodności. Wśród nich trzeba wyliczyć takie powagi jak: Boule, Vaufrey, Vallois, jak również ks. Breuil i o. Teilhard de Chardin [32]: „Trudno zaprzeczyć — pisał Boule w r. 1921 — że było wiele gatunków „*homo*" i że typy *homo heidelbergensis* i *neanderthaliensis* nie są zbyt różne od typów *homo sapiens*, kopalnianych czy żywych" [33]. W dwadzieścia lat później C. Arambourg podtrzymywał to samo twierdzenie: „Idzie o typ ludzki (Neandertalczyka) do głębi różny od *homo sapiens*; można go uważać za odmienny gatunek w zoologicznym tego sło-

---

gadnieniem naszych początków pod kątem, czy człowiek pochodzi od małpy". M. Boule, dz. cyt., 449. — Por. na ten temat rozstrzygający dowód H.-V. Vallois, „Revue Générale des Sciences pures et appliquées", (15. IV. 1927) 201—209; „L'Anthropologie", 1929 1. 2, 77—101.

[30] „Ludzie mogą się nienawidzić czy zabijać; tym nie mniej łączą się pod względem płciowym. Stąd zawsze istnieli mieszańcy rasowi... Fakt ten jest najlepszym dowodem jedności gatunkowej ludzkości i jednorazowego jej powstania". H. Weinert, dz. cyt., 21.

[31] C. Arambourg, dz. cyt., 39.

[32] Por. DTC 12, 2529.

[33] Dz. cyt., 3, 538.

wa znaczeniu... Różni się on od żyjących obecnie szeregiem dyspozycji anatomicznych, które znacznie przekraczają zakres zwykłych odmian morfologicznych stanowiących podstawę rozróżniania poszczególnych ras gatunku *homo sapiens* [34]. Ta w dobie obecnej „obiegowa hipoteza" [35] przekonuje nawet tych, którzy wbrew samym sobie ją przyjmują pokonani szeregiem dowodów dostarczonych przez paleontologię.

Tymczasem w latach 1925—1931 ciekawe odkrycia w Palestynie wydobyły na światło dzienne kości ludzkie, u których cechy typu *homo sapiens* mieszały się z cechami zbliżonymi do typu neandertalskiego: „Typ człekokształtny z Palestyny ma puszkę mózgową, postawę, klatkę piersiową, członki typu *homo sapiens* i podbródek, który doń się zbliża, lecz wałek brwiowy, szyję przysadkowatą i miednicę — podobne do Neandertalczyka" [36], stąd zupełnie uzasadniony wniosek: „Występowanie obok siebie cech neandertalskich i nowożytnych dowodzi przejścia człekokształtnego typu neandertalskiego w człowieka z Cro-Magnon" [37].

Przedwczesne byłoby wyprowadzenie stąd bezpośredniego wniosku, że te dane kopalne stanowią okaz skrzyżowania dwóch ras, bo dotąd nie znaleziono typu *homo sapiens*, pochodzącego z tak odległej epoki. Może po prostu w grę tu wchodzi potomek Neandertalczyka będący na drodze ku typowi *homo sapiens* [38].

Jakkolwiek rzecz się ma istotnie, twierdzenie o dwóch szeregach rozwojowych, uległo poważnemu zachwianiu, wywołując prawdziwe zakłopotanie u zwolenników rozróżniania ludzkich gatunków. Nie porzucając swego stanowiska, zgadzają się oni na możliwość skrzyżowań pomiędzy dwiema rasami, w każdym wypadku na możliwość przejścia genetycznego od jednej do drugiej: „Neandertalczyk i *Sapiens* miałyby tworzyć nie dwie rasy jednego gatunku, lecz dwa gatunki, które normalnie nie powinny po skrzyżowaniu wydawać potomków płodnych. Wszelako nie jest całkiem niemożliwe, że rozmaite człowiekowate gatunki mogły wydać osobniki płodne, które stanowiłyby pień typu mieszanego... Warto przy tym zauważyć, że *homo* palestyński mógł się rozwinąć samorzutnie bez mieszania rasowego czy gatunkowego z linii neandertalskiej [39]. Czy spór nie jest po części sprawą słownictwa? Jeśli

---

[34] C. Arambourg, dz. cyt., 66. 72.

[35] Por. G. Montandon, dz. cyt., 214.

[36] G. Montandon, dz. cyt., 213.

[37] H. Weinert, dz. cyt., 145. — Por. M. Joleaud, „La Nature", I, 1934.

[38] Myśli tak m. i. C. Arambourg, dz. cyt., 129.

[39] G. Montandon, dz. cyt., 214. — Por. C. Arambourg, dz. cyt., 79n. — „Grupa palestyńska dzięki zespoleniu cech archaicznych i innych bardziej nowoczesnych dowodzi tego, że odległość między człowiekiem neandertalskim a dzisiejszym jest mniejsza, niż można by przypuszczać: ludzie palestyńscy

się przyjmuje najogólniejszą definicję gatunku, który obejmowałby wszystkie osobniki zdolne po skrzyżowaniu do reprodukowania płodnych nadal osobników, trudno odmówić jedności gatunkowej ludzkości znanej z wykopalisk.

Nie da się zaprzeczyć doniosłości tych wniosków z racji ich wpływu na zagadnienie, gdzie należy umieścić gatunek ludzki na pniu naczelnym (*primates*). Czy przejście dokonało się w jednym punkcie, w którym powstał jeden jedyny odrostek? Czy też puściło wiele gałązek ze wspólnego pnia? Jedność gatunku sugerowana przez odkrycia palestyńskie sprzyja z pewnością hipotezie wspólnego pochodzenia. Ale to pochodzenie z kolei można odmiennie tłumaczyć: czy w wymaganym jedynym odrostku należy upatrywać całość, grupę? Czy też wystarczyłaby jedna para ludzi do tego, by stanowić fundament ogromnego gmachu ludzkości?

Ujęta dość szeroko jedność pochodzenia jest dziś przyjmowana przez większość uczonych, nawet przez zwolenników ludzkości wielorakiej pod względem gatunkowym: „Gałąź ludzka raz jeden tylko odłączyła się od pnia naczelnych; nie jest ona poligenetyczna. Jeśli drogi rozwojowe ras obecnych muszą cofać się do przeszłości geologicznej, niemniej prawdą pozostaje, że oddaliły się one wzajemnie od siebie dopiero po ich wspólnym wyjściu z pnia pierwotnego" [40]. Stwierdzić można bez żadnej wątpliwości, że „antropologia współczesna jest niemal jednozgodnie po stronie monofiletyzmu, przez który należy rozumieć połączenie całej ludzkości z jednym jedynym pierwotnym pniem zwierzęcym" [41].

Atoli przy obecnym stanie dokumentacji paleontologicznej należy wyrzec się dalszego precyzowania tego, czy ten jedyny punkt wyjściowy stanowiła jedna para ludzi czy też wiele było osobników, które dały początek losom ludzkim. Odpowiedź twierdząca czy przecząca opiera się na ogólniejszych rozważaniach lub osobistych wrażeniach [42]; niedostateczność danych obiektywnych nie pozwala na przecięcie sporów w sposób rozstrzygający. Najmądrzejsza więc postawa to wstrzymać się od głosu: „Jest sprawą drugorzędnego znaczenia zastanawiać się, ile osobników powstało

---

zapełniają tę przepaść, która zdawała się przedzielać te dwa typy". E. Boné, loc. cit., 372n.

[40] H. Weinert, dz. cyt., 28. 47.

[41] E. Boné, loc. cit., 381.

[42] „Zależy ona od poglądu, jaki się sobie wyrobi na sprawę pochodzenia gatunków; jeśli się przyjmuje, że mutacja jest jedyną formą zmiany rozwojowej, można przypuścić, że na początku była tylko jedna lub dwie istoty ludzkie". L. Cuénot, *La genèse d'espèces animales*, Paris 3 1932, 550. — O. Denis wypowiada się więc w przedmiocie monogenizmu w znaczeniu ścisłym z czysto przyrodniczego punktu widzenia, abstrahując od tego, co miałby tu do zaznaczenia teolog. — Przyp. tłum.

podczas owych pierwszych narodzin ludzkości; gdyż nawet w wypadku, gdyby doskonale był znany ten proces, nie było by sposobu ocenić liczby jego uczestników"[43].

Niemniej obie hipotezy były mocno podtrzymywane: „Jeśli się chce pozostać w granicach naukowego prawdopodobieństwa — mówi o. Sinéty — stosując prawa ogólne ewolucji do powstania organizmu człowieka — trzeba koniecznie przyjąć, że geneza tego typu szczególnego dokonała się podobnie jak i innych gatunków zwierzęcych, tzn., że w określonej epoce doprowadziła do pewnej liczby osobników obu płci, odznaczających się cechami wyróżniającymi nowy gatunek; w wypadku który nas zajmuje, jest niedopuszczalne, by bez szczególnej interwencji Boga ewolucja pewnego pnia zwierzęcego dała w wyniku tylko dwa osobniki: samca i samicę, przeznaczone do tego, by stały się na skutek wlania duszy duchowej ciałami pierwszego mężczyzny i pierwszej kobiety"[44]. Ludzkość więc miałaby powstać ze źródeł rozmaitych, które pojawiły się na ziemi jednocześnie lub nie — i to w wielu różnych miejscach.

Teza przeciwna[45] powołuje się na sposób dokonywania się ewolucji, który pod nazwą mutacjonizmu zdobył dla siebie głosy uznania w świecie uczonych[46]. Według niego życie miałoby wykazywać długie okresy stałości, a po nich chwile uprzywilejowane, w których powstają nagle nowe formy organiczne czyli *mutacje*. Nic nie staje na przeszkodzie temu, by mutacja dokonała się w jednym czy dwóch osobnikach wyjątkowych, a zatem, by „nowy gatunek rodził się z jedynego zalążka i brał początek od wyjątkowego osobnika"[47]. Dlaczego tak nie mogło być i z gatunkiem ludzkim? Uprawnione jest wysnucie takiego wniosku: „W naszych czasach wielu uczonych odrzuca poligenizm jako pozbawiony wszelkich poważnych podstaw. Podtrzymują oni jako o wiele lepiej poparty naukowo monogenizm, tzn. uznają jedność początku gatunku ludzkiego"[48].

*

U kresu rozważań nad prehistorią ludzkości byłoby dowodem zarozumiałości utrzymywać, że „najdonioślejsze zagadnienie"

---

43 H. Weinert, dz. cyt., 48.

44 R. De Sinéty, DAFĆ 4, 1845n.

45 „Monogenizm poucza, że istoty tworzące to samo *phylum* (gałąź zróżnicowana wychodząca ze wspólnego pnia) pochodzą bądź z jednego i tego samego pierwotnego stadia będącego u podstawy gałęzi, bądź ze skrzyżowania jednego tylko mutanta z osobnikiem normalnym". F. — M. Bourgounioux — A. Glory, dz. cyt., 63.

46 Por. wyżej, 57n.

47 J. Rostand, *Etat présent du transformisme*, Paris 1931.

48 Kard. Liénart, „Études", XII/1947, 299.

Huxleya zostało rozwiązane. Jaki jest początek człowieka? Jak powstała myśl ludzka z ogromnego prądu życia, który od miliarda lat pokrywa kulę ziemską? Przyszłość nadal naglić będzie o odpowiedź — niezawodnie o tym zapewnia historia paleontologii w ciągu ubiegłego stulecia. Mimo jej postępów i jakkolwiek mądrze badać się będzie to zagadnienie przy zużytkowaniu najliczniejszych dowodów, zawsze pozostanie ogromny margines dla hipotez, który — mówiąc obrazowo — sprowadza postęp nauk prehistorycznych do zapuszczania tu i ówdzie sondy w morze bez dna. Konkretny sposób umieszczania gałęzi ludzkiej na pniu pierwotnym na zawsze pozostanie niejasny z powodu odległości tego faktu w czasie.

Więc sprawa miałaby pozostać nie do rozwiązania i nigdy nie miałoby się określić pozycji człowieka w całokształcie istot żywych? Jeśli się zgodzić na sprowadzenie zagadnienia do jednego jedynego punktu naprawdę doniosłego, to niewątpliwie można dać zadawalającą odpowiedź. Oto ten punkt: Czy życie umysłowe rozważane jako wyposażenie człowieka jest tylko odmianą życia zwierzęcego i czy w następstwie odkryć paleontologicznych należy sądzić, że „wielka bariera oddzielająca te dwa światy jest dzisiaj bardzo obniżona"[49], i to do tego stopnia, że trzeba ją zlekceważyć? Czy człowiek rozważany w całości swego bytu byłby tylko kresem naturalnej ewolucji zwierzęcia? Oto pytanie, które streszcza w sobie wszystkie inne i na które — jak i na wiele innych — tak odpowiada wybitny paleontolog: „Obecnie wydaje się rzeczą pewną, że rozum ludzki nie jest skutkiem szczególnego aktu stworzenia, pojawieniem się nagłym; ukształtował on się zwolna"[50].

Odpowiedź jest jasna, lecz korzysta ona wyłącznie z argumentów wziętych z dokumentacji prehistorycznej. To, co się wyżej mówiło, ukazuje, do jakiego stopnia podstawa ta jest jeszcze chwiejna. A zatem nie jest rzeczą zbędną spróbować — jeśli się tylko da — podejść do tej trudności od innej strony. Otóż sprawa staje w nowym świetle, jeśli się ją rozważa w odwrotnej perspektywie, tzn. najpierw bada stadium obecne, a następnie światło stąd otrzymane rzutuje się ku najodleglejszym początkom. Jakkolwiek się przedstawiały metamorfozy ludzkości u zarania jej istnienia i jej „pomieszanie" ongiś większe z gatunkami małpimi,

---

[49] Tak sądził M. Boule, dz. cyt., 531. Dodaje on: „Już nie wolno podtrzymywać, że władze umysłowe są istotowo różne u rozmaitych bytów żywych. Są tylko różnice stopni, a mechanizm wszędzie jest ten sam". — Por. W. Koehler, *L'intelligence des singes supérieurs*, Paris 1928; P. Guillaume, *La psychologie des singes*, „Nouveau traité de psychologie" de Dumas, Paris 1941, t. 8.

[50] M. Boule, tamże, 532.

jedno stwierdzenie narzuca się dziś z całą oczywistością: niezgłębiona przepaść dzieląca inne gatunki od ludzkiego. Wystarczy tylko otworzyć oczy, by się przekonać o jedynej, aż przerażającej roli, jaką człowiek odgrywa na naszej planecie. Wystarczy wyobrazić sobie wygląd, jaki miałaby ziemia, gdyby same tylko gatunki małpie żyły na niej od epoki czwartorzędu. Lasy, stepy i pustynie pokrywałyby bez przerwy powierzchnię kontynentów. Zbyt łatwy na to dowód: nie warto go nawet szkicować.

Z drugiej strony nauka wytrwale usiłuje dowieść, że ciało człowieka było i jest bardzo podobne do małp człekokształtnych. Zbliżmy te dwa fakty: z jednej strony podobieństwo fizjologiczne, z drugiej — zadziwiająca różnica w sposobie działania i w jego wynikach. Umysł logiczny uzna bez trudności konieczność jakiegoś czynnika, który nie jest organizmem, do tego, by wytłumaczyć przytłaczającą supremację człowieka. Konieczność to o tyle bardziej paląca, że nauka coraz bardziej zmniejsza różnicę anatomiczną obydwu gatunków. Brak tego czynnika, tego „czegoś innego" właściwego naturze ludzkiej, tłumaczy, dlaczego małpa nigdy nie przekształci przedmiotu, którym chętnie ciska na głowy nieprzyjaciół, dlaczego nie dokonała i nie dokona ona nigdy żadnego rzeczywistego postępu w swoich nawykach w zakresie pożywienia, mieszkania, życia stadnego czy samotniczego.

A wobec tego cóż za znaczenie może mieć wpływ czasu, odmiany spowodowane rozgałęzieniami lub odwieczny pochód równoległy dwóch gałęzi spokrewnionych? Rozgraniczenie, i to jasne rozgraniczenie, z pewnością istniało, przynajmniej od pewnej określonej chwili. A to wystarcza do tego, by umieścić gatunek ludzki, bez możliwości jakiegokolwiek powrotu, w świecie różnym od świata zwierzęcego. Między dwoma zwierzętami człekokształtnymi pochodzącymi z jednego pnia, z których jedno było prostym ogniwem w nieprzerwanym następstwie rodzenia się małp, a drugie staje u początku linii kończącej się człowiekiem dzisiejszym, różnica niedostrzegalna nawet z początku, a może nawet w ciągu długiego następstwa, *musiała* być ogromna. Inaczej fakty obecne, fakty nie do zaprzeczenia, są nie wytłumaczalne [51].

[51] „W tym stanie pierwotnym ukazuje się pozorna ciągłość z wyższymi zwierzętami, rzędu naczelnych, nie mającymi stać się ludźmi. A jednak istotna granica jest przekroczona: wykryje ją jednak dopiero przyszłość. Jako specyfikacja biologiczna uczłowieczenie to sprowadza się do dość nikłych czynników. Jako zaś zdarzenie psychiczne, to w zasadzie samej również jest materialnie bardzo niewiele, lecz właśnie jest to pojawienie się zdolności, która przed powstającym gatunkiem otworzy przeznaczenie niewspółmierne z przeznaczeniem biologicznym jakiegokolwiek innego gatunku i która do głębi poruszy porządek pozostałego świata zwierzęcego". D. Dubarle, „La Vie Intellectuelle", X/1947, 12.

Wolno zatem uważać pojawienie się pierwszej istoty ludzkiej za „wybuch", jakiekolwiek — z naciskiem trzeba zaznaczyć — mogły być nie dające się określić odmiany i zawrotna przeszłość tego pojawienia się. W uprzywilejowanym dniu historii wszechświata zostały pewne istoty obdarzone tym światłem, które nazywamy myślą. Myśl ta wymagała tysiącleci, by utorować sobie drogę i rozwinąć właściwą sobie wielkość, ale zawierała ona od początku nieskończenie cenny zalążek dalszego owego rozwoju. Umieszczała ona swych posiadaczy od razu w innym świecie, „w innym porządku", jakby to powiedział Pascal. A zadatki mające później ich wyprowadzić z zastoju, w jakim pozostają pozostałe gatunki zwierzęce, domagają się przyczyny takiej samej natury jak wywołane przez nią skutki. Przyczyna ta otrzymała miano „duszy ludzkiej", a tradycja starożytna widzi w niej siedlisko rozumnej myśli.

W środek rozkwitu biologicznego, ożywiającego naszą planetę od miliarda lat, dusza ludzka wkracza jako element bezwzględnie nowy, niesprowadzalny do istniejącego przedtem życia. Gdyby miało być inaczej, dlaczego nie zrodziła się ona w jednakowy sposób w innych okolicznościach — a sposobności ku temu nie brakło — dlaczego ona nie czyni tego dziś? Rozum ponownie napotyka tu na starą zasadę będącą ciągle w mocy: to co większe nie może powstać z tego, co mniejsze. *Większe* w naszym wypadku, to życie intelektualne, *mniejsze* — życie zwierzęce. A zatem poza tym życiem zwierzęcym szukać trzeba początku duszy rozumnej. Taki jest wniosek nauki u kresu badań nad człowiekiem: narodziny ducha domagają się jakiejś interwencji przekraczającej siły życia tylko organicznego.

Co to była za interwencja? Nauka jako taka nie może odpowiedzieć na to pytanie, które wykracza poza zakres obserwacji. Arystoteles, przyrodnik i filozof zarazem, mówił, że dusza ludzka do ożywianego przez siebie organizmu weszła *przez drzwi* przybywając skądinąd, bardziej z daleka i bardziej z wysoka niż sam organizm. Chrześcijańska tradycja uściśla, że obecność duszy wymaga zewnętrznej interwencji, która musi być aktem stworzenia.

Paul Denis OP
tłum. Augustyn Jankowski OSB

VITTORIO MARCOZZI SJ

ISTOTA »CZŁOWIEKOWATA« Z BACCINELLO A POCHODZENIE CZŁOWIEKA*

Odkrycie istoty „człowiekowatej" z Baccinello w Toskanii wywołało i wywołuje jeszcze najróżniejsze wypowiedzi. Mówi się o ludziach, którzy mieli żyć 10 milionów lat temu, o przodkach naszych, którzy by mieli być ukryci w złożach lignitu górnego miocenu. Odkrycie takie miało być „najważniejszym" ze wszystkich dotychczasowych odkryć. W związku z teorią ewolucji widzą niektórzy w tym fakcie „najbardziej przekonywujący dowód transformizmu", podczas gdy inni, przeciwnie, chcą w nim widzieć „niezbity dowód" skłaniający do odrzucenia tej teorii. Zwracają oni mianowicie uwagę na to, że jeżeli istoty podobne do dzisiejszego człowieka istniały już 10 milionów lat temu, jest rzeczą jasną, że organizm ludzki nie uległ w ciągu wieków żadnemu przekształceniu.

Wydaje się, że wobec tak różnorodnych i tak sprzecznych zdań jest rzeczą pożyteczną szybkie urobienie sobie jakiegoś sądu o znaczeniu i ważności odkrycia z Baccinello.

Przede wszystkim trzeba dokładnie określić sens terminu „istota człowiekowata" w paleontologii. Nie jest to, jak niektórzy myślą, synonim na oznaczanie „człowieka" lub „rodzaju ludzkiego".

---

* Artykuł niniejszy został ogłoszony pt. *L'«Hominidé» de Baccinello et les Origines de l'Homme* w kwartalniku „Gregorianum", 40 (1959). s. 119—123.

Autor artykułu jest profesorem Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego. Ogłosił on m. i. : *Il problema della vita*, „La Civilta Cattolica", 4 (1938), s. 248—251; *Il problema di Dio e le scienze naturali*, Pref. di Pietro Rondini, Milano 1941, 8⁰, ss. 122; *Le transformazioni del transformismo*, „La Civiltà Cattolica", Dic. 1941, s. 421—430; *Le origini dell'Uomo*, Roma 1942, 16⁰, ss. 107. *La probabilità dell'evoluzionismo materialistico*, „La Civiltà Cattolica", 93, 1 (1942), s. 181—188; *La Vita e l'Uomo, Problemi di Psicologia e di Anthropologia*, Milano 1946, 8°, ss. 403: *Evoluzione o creazione? Le origini dell'Uomo*, Milano 1948; *Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'Uomo*, „Gregorianum", 29 (1948), s. 343—391; *Australopithecinae, Osservazioni antropologiche*, „Rivista di Scienze Preistoriche", (1952), s. 1—68; *L'Uomo nello spazio e nel tempo*, Milano 1953; *Osservazioni medico — psicologiche sui fatti concernenti la Risurrezione di N. S.*,

Człowiek jest zwierzęciem rozumnym. Za jego istnieniem w epoce przedhistorycznej o wiele mocniej przemawia świadectwo jakiejś czynności kierowanej rozumem niż odkrycie fragmentów kostnych.

W zeszłym stuleciu, gdy Boucher de Perthes odnalazł podczas poszukiwań w niższych warstwach ery współczesnej lub czwartorzędowej kamienie obrabiane celowo, wołał natychmiast: „Przy całej ich prymitywności te niezręcznie obrobione kamienie dowodzą istnienia człowieka równie pewnie, jak by o tym świadczył cały Luwr" [1]. Zasadniczo to zdanie emfatyczne jest słuszne. Praca wykonana celowo, to znaczy na mocy świadomej, nie tylko instynktownej oceny celu, który się chce osiągnąć, wykonana ze znajomością środków, jakie trzeba wybrać i dostosować do tego celu, może być tylko dziełem istoty obdarzonej rozumem, istoty duchowej. Ponieważ zaś rozum jest właściwością człowieka, świadectwo wynikające „z pracy celowej" w powyższym znaczeniu dowodzi obecności człowieka. Jak dotąd, nie ma żadnego dowodu pracy wykonanej celowo w okresach poprzedzających naszą erę lub erę czwartorzędową. Dlatego też istnienie człowieka w epoce wcześniejszej od naszej ery nie jest dowiedzione. Istnienie jego — wbrew twierdzeniom niektórych autorów — sięgałoby według najnowszych metod obliczania okresu przedhistorycznego (C 14, izotopy tlenu) tylko kilku setek tysięcy lat.

Powyższe uwagi nie mogą jednak dotyczyć „istot człowiekowatych" w sensie paleontologicznym tego słowa. Dla niektórych uczonych nazwa ta nie służy wyłącznie do oznaczania człowieka. Obejmuje ona poza człowiekiem pewne typy małp, które już nie istnieją za naszych dni, a które pewnymi cechami bardziej zbliżały się do człowieka niż jakakolwiek grupa małp epoki współczesnej. Jest to na przykład *Australopithecus*, a może i *Oreopithecus*.

Australopiteki, odkryte w Afryce południowej, nie należałyby — wbrew zdaniu autorów południowo-afrykańskich, Broo-

---

„Gregorianum", 39 (1958), s. 440—462; *Differenza fra l'anima umana e l'anima delle bestie*, „Doctor Communis, Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis", 1 (1958, II—III), s. 124—140.

Zagadnieniami, wywołanymi odkryciem Oreopiteka, o którego chodzi w artykule ks. Marcozziego, zajął się jeszcze ze strony katolickiej ks. Edward Boné, S. J., z Instytutu Geologicznego uniwersytetu lowańskiego. Zob. tego autora *Un Hominidé vieux de douze milions d'années? L'Oréopithèque de Toscane*, „Nouvelle Revue Théologique", 80 (1958), s. 851—858.

Literaturę przedmiotu, pełniejszą od tej, jaką podaje ks. Marcozzi, znajdzie Czytelnik przy końcu rozprawy Jana Hürzelera *Oreopithecus bamboli Gervais — A preliminary Report*, „Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel", Bd. 69, H. 1 (1958), s. 46—48. — Przyp. tłum.

[1] Cfr. M. Boule et H. Vallois, *Les Hommes fossiles*, Paris, Masson, 1946, s. 9.

ma[2] i Robinsona[3] — ani do epoki pliocenu, ani do jego pogranicza z pleistocenem. Wydaje się, że należą one całkowicie do okresu pleistocenu, choć do różnych jego warstw. Do tego wniosku dochodzą Cooke[4], Boswell[5], Oakley[6], Konigswald[7], Howell[8] i Ewer[9] po szczegółowych badaniach fauny z różnych warstw tego okresu. Wynika z tych badań, że Australopiteki istniały jeszcze w Afryce południowej w okresie, w którym pojawił się człowiek pierwotny.

Sinanthrop, zwany człowiekiem z Pekinu, i człowiek z Mauer, jak i *Atlanthrop*[10], niedawno odkryty w Afryce północnej, są już ludźmi autentycznymi i są współcześni Australopitekom. Może nawet są od nich wcześniejsi.

Jeżeli się przyjmuje ewolucję w zastosowaniu do pochodzenia ciała ludzkiego, nie można powiązać w linii prostej człowieka (znanego) z czasów najodleglejszych z Australopitekami. Wprawdzie Australopiteki posiadają kilka cech uderzająco podobnych do cech ludzkich, zwłaszcza gdy idzie o uzębienie i postawę, niemniej jednak różnią się one innymi cechami, szczególnie im właściwymi, tak że ta wygasła forma Naczelnych, jakkolwiek byłaby bliską człowiekowi, jest tylko boczną gałęzią ewolucyjną. Z drugiej strony Australopiteki są, jak to już zauważyliśmy, współczesne człowiekowi najdawniejszemu spośród dotąd znanych.

Oreopitek zawdzięcza swe znaczenie faktowi, że miałby wykazywać pod niektórymi względami pewne podobieństwo do Au-

---

[2] R. Broom, *The genera and Species of South African Fossil Ape-men*, „Am. J. Phys. Anthrop.", vol. 8, n. 1 (1950), s. 1—13.

[3] J. T. Robinson, *The genera and Species of the Australopithecinae*, „Am. J. Phys. Anthrop. ", n. s., 12 (1954), s. 181—200.

[4] H. S. Cooke, *A Preliminary Survey of the Quaternary Period of Southern Africa*, „Union of South African Bureau of Archaeology. Archaeological series", n. 4, Pretoria 1941.

[5] G. H. Boswell, „Nature", 18, XI (1950), s. 840.

[6] K. P. Oakley, *The Dating of the Australopithecinae in Africa*, „Amer. J. Phys. Anthrop.", n. s., 12 (1954), s. 9—28.

[7] G. H. R. von Koenigswald, *Begegnungen mit dem Vormenschen*, Düsseldorf, Diederichs, 1955.

[8] F. C. Howell, *The Age of the Australopithecinae of Southern Africa*, „Am. J. Phys. Anthrop. ", n. s., 13 (1955), s. 635—662.

[9] R. F. Ewer, *The Dating of the Australopithecinae: Faunal Evidence*, „South African Archaeol. Bull.", XI (1956), s. 41—45.

[10] C. Arambourg, *L'hominien fossile de Ternifine* (Algérie), „Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences", 11 octobre 1954. — *L'Atlanthropus de Ternifine*, „Libycat", t. II, 1954. — *Une nouvelle mandibule d'Atlanthropus du gisement de Ternifine*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences", 3 octobre 1955. — *Le pariétal de «l'Atlanthropus Mauritanicus»*, ibidem, 10 octobre 1935. — *Récentes découvertes de paléontologie humaine réalisées en Afrique du Nord française (l'Atlanthropus de Ternifine — l'Hominien de Casablanca)*, „Proceedings of the Third Pan-African Congress of Prehistory", 1955. —

stralopiteków, a jego istnienie jest o wiele wcześniejsze od pojawienia się człowieka, gdyż sięga w przeszłość do jakichś dziesięciu milionów lat. Stąd też można by jego istnienie umieścić na linii ewolucyjnej, która byłaby tak początkiem Australopiteków z jednej strony, jak też — w innym kierunku — człowieka. Innymi słowy, Oreopitek mógłby więc być wspólnym przodkiem Australopiteków i rodzaju ludzkiego.

Ale nie jest to tak prosta sprawa. Jeżeli dla niektórych uczonych Oreopitek należy do istot człowiekowatych w wyżej podanym sensie paleontologicznym, to dla innych uczonych byłby on tylko małpą człekokształtną albo zwierzokształtną, mającą po prostu niektóre cechy właściwe człowiekowi. Przy tym są pewne cechy, które część uczonych uważa za cechy podobne do ludzkich, inni zaś nie podzielają tego zdania.

Spór ten tłumaczy się fragmentarycznym i niezupełnym stanem pozostałości z Oreopiteka. Pierwsze odkrycie jego szczątków dało nam tylko fragment żuchwy. Znaleziono go w złożach z okresu windebońskiego w Toskanii (Montebamboli) **.

Fragment ten zbadał Gervais[11] w r. 1872 i przypisał go małpie człekokształtnej. Należałby on więc do grupy orangutana, goryla i szympansa (którą dziś nazywamy *Pongidae*). Schlosser[12], przeciwnie, uważa tę żuchwę za przynależną do małp zwierzokształtnych, do których zalicza Oreopiteka.

W r. 1890 Ristori[13] odkrywa w Caseani, również w Toskanii, górne zęby trzonowe Oreopiteka, opisuje je, i, po rozważeniu wszystkich okoliczności, zalicza je do fragmentów człekokształtnych, pomimo kilku cech z tym niezgodnych. Gaudry[14] jest tego samego zdania co Gervais. Ale, począwszy od tego czasu, przy-

---

Une III-ème mandibule d'«Atlanthropus» découverte à Ternifine, „Quaternaria", III, 1956.

C. Arambourg et P. Biberon, *Découverte de vestiges humains acheuléens dans la carrière de Sidi Abdter-Rahmann près Casablanca*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences", 18 avril 1955.

C. Arambourg et R. Hoffstetter, *Découverte en Afrique du Nord de restes humains du Paléolithique inférieur*, ibidem, 5 juillet 1955. — *Le gisement de* Ternifine: Résultats des fouilles de 1955 et découverte de nouveaux restes d'*«Atlanthropus»*, ibidem, 25 juillet 1955.

** Montebamboli znajduje się na północny zachód od Massa Marittima w prowincji Grosseto. — Przyp. tłum.

11 P. Gervais, *Sur un Singe fossile d'espèce non encore décrite, qui a été découvert au Monte Bamboli* (Italie), „C. R. Acad. Sc.", t. LXXIV, 1872.

12 M. Schlosser, *Die Affen, Lemuren, Chiropteren, etc., des europäisch Tertiärs*, „Beitr. Paläont. Ost-Ungarn.", 6, 1887.

13 G. Ristori, *Le scimmie fossili italiane*, „Boll. del R. Comit. Geol.", III, 1, 1890.

14 A. Gaudry, *Sur la similitude des dents de l'Homme et de quelques animaux*, „L'Anthropologie", 1901.

rodnicy przechylają się do zdania Schlossera [15]. Niedawno jeszcze, bo w r. 1945, Simpson [16], dyrektor Muzeum Przyrodniczego w Nowym Jorku, opowiedział się za jego poglądem. Jednakowoż w roku 1949 Hürzeler [17] przystąpił znowu do szczegółowych i długich badań już nie odlewów, jak niektórzy z jego poprzedników, ale samych fragmentów kostnych. Przychylił się on wtedy do wniosku wypowiedzianego przez Gervais i zaliczył Oreopiteka do małp człekokształtnych, podnosząc go później o jeden szczebel w hierarchii bytów, o tyle że uznał go za istotę człowiekowatą [18], tak samo jak Australopiteki (1954). Klasyfikacja Hürzelera opierała się przede wszystkim na pewnych cechach uzębienia, gdyż aż do r. 1956 mieli uczeni tylko kilka fragmentów żuchw i zębów do swej dyspozycji.

Według Hürzelera głównymi cechami zbliżającymi Oreopiteka do człowieka byłyby więc: względne proporcje rozmiarów zębów, brak diastemy ***, słaby rozwój kłów i obecność dwu guzków na pierwszym dolnym zębie przedtrzonowym.

Jednakowoż Vallois [19] ma pewne zastrzeżenia co do tej klasyfikacji Hürzelera i zarzuca jej, że owa cecha uzębienia nie jest cechą charakterystyczną dla istot człowiekowatych, jak to twierdzi profesor szwajcarski. Zwraca on również uwagę na to, że odnalezionych szczątków jest za mało, by móc na ich podstawie wnioskować o naturze istoty kopalnej, do której należały.

Inni uczeni, jak Kälin [20], Heberer [21] i Piveteau [22] przychylają

---

15 G. Schwalbe, *Über den fossilen Affen Oreopithecus Bamboli. Zugleich ein Beitrag zur Morphologie der Zähne der Primaten*, „Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop.", XIX, 1 (1915), s. 149—254. Autor ten opowiada się za formą pośrednią między małpami człekokształtnymi i małpami zwierzokształtnymi.

16 G. G. Simpson, *The principles of classification and a classification of mammals*, „Bull. Amer. Mus. Hist.", 85, 1945.

17 J. Hürzeler, *Neubeschreibung von Oreopithecus bamboli Gervais*, Schweiz. „Paläont., Abh.", 66, 1949.

18 J. Hürzeler, *Zur systematischen Stellung von Oreopithecus*, „Verh. Naturf. Ges. Basel", 65, 1954.

*** Spośród dwunastu zbadanych przez Hürzelera okazów jeden tylko nosił ślad diastemy, będącej przerwą między siekaczami a kłami. Diastemę, która występuje u współczesnych antropoidów, znaleziono dotąd w wypadku człowieka tylko w szczęce (górnej) Pithecanthropa IV. Z antropoidów kopalnych brak diastemy wystąpił — obok Oreopiteka — u *Australopithecinae*. — Przyp. tłum.

19 H. Vallois, *L'Oréopithèque: Hominidé tertiaire primitif*, „L'Anthrop.", 58, 1954; *Nouvelles recherches sur l'Oréopithèque*, „L'Anthrop.", 60, 1956.

20 J. Kälin, *Die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung*, „Historia mundi", Bd. 1, München, 1952.

21 G. Heberer, *Zur Beurteilung der Praehomininae*, „Homo", 4, 1953; *Die Fossilgeschichte der Hominoidea*, in H. Hofer, A. H. Schultz, D. Starch, *Primatologia*, Bd. 1, Basel, 1956.

22 J. Piveteau, *Primates, Paléontologie humaine*, w J. Piveteau, *Traité de Paléontologie*, t. VII, Paris, Masson, 1957.

się do zdania Hürzelera, a jeśli nie przyjmują jego klasyfikacji, to godzą się na to, że u Oreopiteka występują cechy, które czynią go bardziej niż inne małpy podobnym do człowieka i bliższym ludzkiej linii ewolucyjnej.

Ale Remane[23] podejmuje zastrzeżenia Vallois, mianowicie: że cechy, które Hürzeler uważa za charakterystyczne dla ludzi, nie należą wyłącznie do istot człowiekowatych, skoro można je spotkać także u niektórych antropoidów trzeciorzędu (na przykład u takiego Proconsula). Prócz tego zauważa Remane, że uzębienie u Oreopiteka ma, wraz ze swoimi szczególnymi cechami, także pewne rysy wspólne z *Pongidae* (współczesnymi antropoidami). Do najważniejszych tych cech należą: szczególna forma środkowych zębów siecznych (są obosieczne), obecność zaostrzonych siekaczy bocznych, odwrócone proporcje dla podstawy i ostrza kłów (u *Pongidae* bardziej jest rozwinięta podstawa, podczas gdy coś wręcz przeciwnego występuje u człowieka), ustawienie po przekątnej osi pierwszego zęba przedtrzonowego dolnego, który ma dwa korzenie, tak jak u *Pongidae.*

Z tych powodów Remane odrzuca klasyfikację Hürzelera i przeczy temu, by Oreopitek miał być istotą człowiekowatą. Königswald[24], który odkrył ostatnio interesujące szczątki kopalne istot człowiekowatych, jest również zdania Remane'a.

W r. 1956 podjęto znowu wykopaliska i badania w Toskanii. Hürzelerowi obiecano, że robotnicy starannie odłożą fragmenty kości, jakie by się mogły znaleźć. W ten sposób wydobyto nowe szczątki Oreopiteka. Między innymi znaleziono czaszkę, bardzo źle zachowaną, kilka kręgów lędźwiowych, fragment kości łokciowej i kilka kości ręki. Hürzeler[25] zdał sprawę z tych znalezisk w artykule ogłoszonym w r. 1958. Te ostatnio znalezione fragmenty przedstawiały mieszaninę cech właściwych tak małpie, jak człowiekowi.

Zagadnienie to jest jednak zbyt ważne, by na podstawie tych ostatnich, nie wystarczających znalezisk można było powiedzieć coś zupełnie pewnego o ich naturze. Ale w tymże czasie, 2 sierpnia 1959 r., znaleziono w złożach Baccinello szkielet, jak się wydaje całkowity: czaszka, kończyny, klatka piersiowa, miednica. Kości tych jeszcze nie zbadano. Profesor Hürzeler zabezpieczył natychmiast tak cenne odkrycie i obecnie oczekuje pozwolenia rządu

---

[23] A. Remane, *Ist Oreopithecus ein Hominide?* „Akad. der Wiss. und der Litt. in Mainz, Abh. der math.-naturwiss. Kl.", 12, 1955.

[24] G. H. R. Koenigswald, *Remarks on Oreopithecus,* „Riv. di Scienze Preist.", X, 1955.

[25] J. Hürzeler, *Oreopithecus bamboli Gervais,* „Verh. Naturf. Ges. Basel", 69 (1958), s. 1—48.

włoskiego na czasowe wywiezienie szczątków do Bazylei, gdzie mógłby je zbadać dokładnie ****.

Po ukończeniu wszystkich badań nie będzie można już mieć wątpliwości co do morfologicznej autentyczności tej wygasłej formy. Największą uwagę trzeba będzie zwrócić na zbadanie czaszki i miednicy, które w tym wypadku mają szczególne znaczenie. Z nich się dowiemy, jak Oreopitek chodził, czy miał już postawę wyprostowaną, lub prawie wyprostowaną, jak człowiek i Australopiteki, czy też chodził w pozycji zgiętej, właściwej dla *Pongidae* i małp niższych.

Oczekujemy więc potwierdzenia przynajmniej częściowego tezy Hürzelera. Odpowiedź ta będzie miała duże znaczenie dla zagadnienia pochodzenia człowieka.

Vittorio Marcozzi SJ
tłum. *Z. W.*

Znamy już niektóre wyniki badań prowadzonych w Bazylei nad szkieletem Oreopiteka.

I tak, wiemy, że kąt twarzowy tej istoty wynosił 70°. Był więc znacznie bliższy kąta twarzowego człowieka niż szympansa, bo u człowieka ten kąt oblicza się na 80° a u szympansa na 42°. Podbródek Oreopiteka miał kształty zaokrąglone. Kończyny przednie były bardzo długie, ale, być może, chodzi tu o deformację, jakiej szkielet uległ w złożach lignitu. Wysokość Oreopiteka wynosiła ok. 120 cm.

To, co już obecnie wiemy o tej formie kopalnej, względnie co możemy o niej przypuszczać z pewnym uzasadnieniem (jak to, że w swym środowisku bagnistego lasu poruszała się dwunożnie, w postawie wyprostowanej), skłania nas do mniemania, że już w miocenie linia rozwojowa, prowadząca jakoś w kierunku człowieka (niekoniecznie bezpośrednio!), wyodrębniła się od linii rozwojowej wiodącej do małp człekokształtnych, chociaż, jak przypuszcza Napoleon W o l a ń s k i [1], *Oreopithecus* mógł, z racji swych licznych cech wysoce wyspecjalizowanych, stwierdzonych w zakresie uzębienia, stanowić tylko boczną linię ewolucyjną, wygasłą

**** Pozwolenie to zostało udzielone Hürzelerowi, który przewiózł do Bazylei blok węgla ze szkieletem Oreopiteka.

Oglądnięcie szczątków tej formy kopalnej zostało udostępnione szerszej publiczności na wystawie, jaką urządzono w muzeum przyrodniczym w Bazylei z okazji obchodzenia 500-letniej rocznicy założenia miejscowego uniwersytetu.

1 *Stanowisko systematyczne Oreopithecus bambolii Gervais*, „Kosmos", seria A, r. VIII (1959), s. 38—39.

bezpotomnie, acz bliską linii rozwojowej człowieka [2]. Jakkolwiek rzecz przedstawiałaby się w szczegółach, stwierdzamy niewątpliwie u Oreopiteka proces pewnej hominizacji. Chodzi tu o istotę, która, jak na to zwrócił uwagę Hürzeler, wykazuje duże podobieństwo do przedstawicieli wyższych Naczelnych kopalnych z kraju Beczuana i z Transwalu, zaliczanych do podrodziny *Australopithecinae* (lub, jak się niektórzy dziś wyrażają, dość nieprawidłowo zresztą, do podrodziny *Praehomininae*). Jeżeli jest trafną hipoteza Jana Mydlarskiego i Wandy Stęślickiej o przynależności do tej podrodziny rodzajów *Gigantopithecus blacki, Meganthropus palaeojavanicus, Udabnopithecus garedziensis*, oraz pewnych małp kopalnych z Sivalik, traktowanych dotąd jako *Dryopithecidae*, to w takim razie do tych azjatyckich form *Australopithecinae* Oreopitek dochodzi jako europejska forma australopitekoidalna.

Uważając Oreopiteka za jakiś etap w procesie stopniowej hominizacji, wypowiadamy się ze stanowiska przyrodniczego, ze zjawiskowego punktu widzenia, który jest czymś w sobie całkowicie uprawnionym i niczego nie przesądza od strony filozoficznej i religijnej odnośnie genezy bytowej człowieka. Sens tego ujęcia czysto przyrodniczego, nieraz zupełnie niezrozumiany przez niektórych metafizyków, znajdzie bliższe wyjaśnienie w dalszej części niniejszego zeszytu „Znaku". — Przyp. Red.

---

[2] Jak pisze J. Piveteau, *qu'Oreopithecus se place sur la lignée humaine directe ou qu'il en représente une branche latérale, nous sommes incapables d'en décider actuellement. Mais nous pouvons voir en lui témoignage concret de la lointaine individualisation de la lignée humaine.* (*Primates, Paléontologie humaine*, s. 326).

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK

PRÓBA ROZWIĄZANIA PROBLEMU POCHODZENIA DUSZY LUDZKIEJ

I

MOŻLIWOŚĆ PODWÓJNEGO UJĘCIA WSKAZANEGO ZAGADNIENIA

(INTRODUKCJA O CHARAKTERZE EPISTEMOLOGICZNYM)

Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej może nam się przedstawić na dwa jakościowo odrębne sposoby w zależności od tego, czy za punkt wyjścia naszych wywodów bierzemy „przyrodniczą" definicję duszy ludzkiej, czy też jej definicję filozoficzną w wersji z zakresu filozofii przyrody lub metafizyki. Unaocznienie możliwości podwójnego ujęcia wymienionego zagadnienia nie zdaje się być rzeczą zbędną, skoro u szeregu autorów neoscholastycznych i spoza nurtu neoscholastycznego występuje więcej lub mniej posunięta dążność do zamazywania granic, jakie pod względem typu epistemologicznego zachodzą między poznaniem przyrodniczym a poznaniem filozoficznym. Zacznijmy naszą analizę krytyczną faktycznego stanu rzeczy od zbadania osnowy najpierw „przyrodniczej" definicji duszy ludzkiej a potem jej dwu, co dopiero wskazanych, postaci definicji filozoficznej.

1. Przy „przyrodniczej", lub, jakbyśmy wyrazili się w terminologii Stefana Strassera[1], przy „empirycznej" definicji duszy ludzkiej, chodzi o zespół wszystkich zjawisk psychicznych, jakie dają się wyodrębnić u poszczególnych jednostek ludzkich, a więc o zespół zjawisk psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego jako takiego, których, jako zjawisk psychicznych, nie potrafimy już z kolei zdefiniować w płaszczyźnie psychologii eksperymentalnej, a możemy tylko o nich powiedzieć w ramach ujęcia opisowego, że są

---

1 *Le problème de l'âme — Études sur l'objet respectif de la psychologie métaphysicque et de la psychologie empirique*, traduit de l'allemand par Jean -Paul Wurtz, Louvain — Paris 1953, s. 3.

przedmiotami (w filozoficznym znaczeniu tego terminu)[2] realnie istniejącymi, że są dane bezpośrednio wyłącznie w granicach doświadczenia osobistego każdego z nas, wiążąc się jakoś ściśle z naszym indywidualnym organizmem biologicznym, i mogą istnieć tylko jako treści czyjejś jednostkowej świadomości, tzn., jak pisze Kazimierz Ajdukiewicz[3], „o tyle tylko, o ile ich ktoś świadomie doznaje lub je świadomie przeżywa", podczas gdy zjawiska fizyczne, zdolne do istnienia niezależnego od czyjejkolwiek świadomości, mogą wprawdzie, jak stwierdza co dopiero wymieniony autor[4], „stać się przedmiotami świadomości, tj. tym, do czego się w naszych myślach świadomie zwracamy, ale nigdy nie mogą się stać treściami świadomości, tj. tym, co świadomie przeżywamy"[5].

Na gruncie podanej definicji duszy ludzkiej nie bierzemy zupełnie pod uwagę jej substancji, o jakiej, w takim czy innym znaczeniu, może mówić filozof, przypisując jej określoną istotę. Pomijamy także, w dalszej konsekwencji, władze tej duszy, pojęte jako jej przypadłości, mające stanowić dodatkowe udoskonalenie bytowe jej substancji[6]. Abstrahujemy również od sprawności duszy, które bezpośrednio udoskonalają działanie jej władz duchowych, rozumu i woli, a władz zmysłowych o tyle, o ile one podlegają wpływowi tych pierwszych[7]. Z duszy ludzkiej uwzględ-

---

[2] W *filozoficznym... znaczeniu termin ten* — pisze Mieczysław Kreutz — *wyraża najogólniejsze, najwyższe pojęcie, jakie w ogóle istnieje, pojęcie, które nie posiada żadnych cech, a ma za to najszerszy zakres. Przedmiotem w tym znaczeniu jest wszystko bez żadnych ograniczeń. Potocznie używamy w tym sensie zaimka „coś"*. (*Podstawy psychologii*, „Czytelnik" 1949, s. 349—350).

[3] *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1960, s. 319.

[4] Tamże, l. c.

[5] W ujęciu cech charakterystycznych dla zjawisk psychicznych idę, w takim czy innym zakresie, za Kreutzem (dz. cyt., s. 349—355) i za Ajdukiewiczem (dz. cyt., t. I, s. 318—324).

[6] Eliminowanie przez psychologię eksperymentalną ze swego terenu nie tylko pojęcia substancji duszy, ale również i pojęcia jej władz, wiąże się z całkowicie uprawnionym dążeniem tej nauki do zdobycia czystości typu epistemologicznego charakterystycznego dla niej poznania. Gdy jednak taki Théodule Ribot pisał bez żadnych restrykcji w *Les maladies de la volonté* (w wyd. 33-cim s. 178, przyp.), że wola nie jest żadną władzą daną od samego początku, lecz jest nabytym stanem złożonym, rezultatem ewolucji — przechodził na teren sformułowań filozoficznych, dalekich od tego, do czego uprawniała go jego specjalność naukowa.

[7] Co do znanego negatywnego ustosunkowania się ks. Jana Lindworsky'ego, SJ do tradycyjnej nauki o *habitus operativi*, wyrażonej w *Willensschule*, Paderborn 1923, s. 34—39, i w *Psychologie der Aszese — Winke für eine psychologisch richtige Aszese*, Freiburg i Br. 1935, s. 7, 30—32, to nie mielibyśmy nic do zarzucenia temu autorowi, gdyby się był ograniczył — jako psycholog eksperymentator — do pominięcia tej nauki, wziętej w jej sformułowaniu

niamy tu jedynie jej aspekt zjawiskowy, a więc to, co jest dostępne dla metodologicznego i epistemologicznego empiryzmu, jaki za naukami przyrodniczymi podejmują w odpowiednim przystosowaniu te nauki psychologiczne, które są naukami szczegółowymi, niefilozoficznymi.

Żebyśmy jednak mogli utrzymywać, że „przyrodnicza" definicja duszy ludzkiej jest w obrębie psychologicznych nauk szczegółowych definicją całkowicie uprawnioną, a nawet jedyną dopuszczalną definicją, nie zawierającą w swej treści żadnego dowolnego zacieśnienia, musimy być przekonani, że wymienione nauki, podobnie jak nauki przyrodnicze, nie powinny wychodzić, jeżeli chcą pozostać wierne swoim metodom badania, poza analizę empiriologiczną swego przedmiotu. Mówiąc tu o analizie empiriologicznej, pojmuję ją w zasadzie tak, jak ją pojmuje Jakub Maritain, mianowicie jako poznanie skierowane na to, co, jako takie, daje się zaobserwować i zmierzyć[8]. Jednakowoż, z powodów, które dla Czytelnika staną się, jak sądzę, dostatecznie oczywiste w dalszej części niniejszego studium, będę brał analizę empiriologiczną, o ile ona ma być funkcją czystego poznania przyrodniczego, bez jej implikacji filozoficznych, jakie u Maritaina najczęściej występują pod postacią realizmu epistemologicznego i metafizycznego[9].

---

metafizycznym. Ks. Lindworsky posunął się jednak dalej, bo — jak wynika z kontekstu jego wywodów — uznał za bezprzedmiotowe nawet funkcjonalne pojęcie sprawności.

[8] Gdy idzie o bliższą charakterystykę analizy empiriologicznej u Maritaina, rozpadającej się — w zależności od tego, czy podlega lub nie podlega regule wyjaśniania matematycznego — na analizę empiriometryczną i empirioschematyczną („typologiczną", żeby się posłużyć określeniem Hansa André), zob. francuskiego tomisty *De la notion de philosophie de la nature* (*Philosophia perennis*. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag. Band II: Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Regensburg MCMXXX), s. 823—827, *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir* [5], Paris 1948, s. 237—302; *La philosophie de la nature — Essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris b. d., s. 70—76, 79, 91—92, 97, 99, 101, — 103; *Raison et raisons*, Paris 1947, s. 20; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* [2], Paris 1956, s. 179—191, 217, 228.

[9] Ujęcie analizy empiriologicznej ze stanowiska realizmu epistemologicznego i metafizycznego jest zupełnie widoczne u Maritaina np. w *La philosophie de la nature*..., s. 44, 74—75, 89—90, 131. Maritain ma jednak pewne teksty, w których zdaje się niedwuznacznie pomijać przy analizie empiriologicznej filozoficzne implikacje z zakresu teorii realizmu epistemologicznego i metafizycznego. I tak, w *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* Maritain pisze na marginesie poglądów neopozytywistycznych „szkoły wiedeńskiej", że nauki fizykalne nie odnoszą się z siebie do bytu rzeczy, lecz do związków matematycznych, które dają się ustalić między symbolami, jakie zdołaliśmy opracować w oparciu o dane zmysłów, a zwłaszcza w oparciu o dane instrumentów, użytych do

Zdania autorów neoscholastycznych są, jak wiadomo, podzielone co do tego, jak należy pojąć przedmiot tych nauk szczegółowych, w ramach których bada się przyrodę z człowiekiem włącznie. Gdy Maritain [10], ks. Ferdynand Renoirte [11] i o. Ignacy Bonetti, CPS [12] opowiedzieli się za tezą, że rzeczone nauki szczegółowe nie wychodzą w charakterystycznym dla siebie poznaniu poza sferę zjawisk, tak że pomijają ujmowalną czysto intelektualnie konstytucję istoty rzeczy oraz te przyczyny, jakie może mieć na uwadze filozof, to tacy autorzy, jak ks. Piotr Hoenen, SJ [13] i ks. Filip Selvaggi, SJ [14], utrzymują, że owe nauki szczegółowe nie ograniczają się do poznania samych zjawisk, lecz poprzez zjawiska i rządzące nimi prawa ujmują istotę rzeczywistości materialnej, wziętej w jej bycie substancjalnym, i docierają do przyczyn — tylko przyczyn bliższych — zaistnienia zjawisk. Jest to podział zdań analogiczny do tego, jaki daje się zauważyć i poza nurtem filozofii neoscholastycznej, gdzie, obok wielu, do-

---

obserwacji i pomiarów (s. 174, 176); że dla fizyka wypowiedzi dotyczące istnienia, wziętego w znaczeniu, jakie ono posiada w znanej formule Descartesa, nie mają sensu, gdyż sensowymi są dla fizyka jedynie sformułowania mające za przedmiot wymienione związki matematyczne (s. 175). Niemal w tych samych słowach wypowiada się również Maritain w *Raison et raisons*, s. 15—17. Jednakowoż w swych dalszych uwagach krytycznych, wysuniętych w *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Maritain zarzuca „szkole wiedeńskiej", że przeocza okoliczność, iż pojęcie znaku „nie odnosi się do naszych stanów świadomości, do naszych *Erlebnisse*, ale do przedmiotów niezależnych od naszych stanów subiektywnych, chociaż postawionych w warunkach poznawalności przez aktywność naszego umysłu (*quoique constitués dans leur condition d'intelligibilité propre par l'activité de notre esprit* — s. 177). Najogólniej wyrażony zarzut Maritaina opiewa, że „szkoła wiedeńska" zapomina o realistycznej tendencji wiedzy o zjawiskach, o tej tendencji, która w rzeczy samej objawia się nie wprost, lecz za pośrednictwem konstrukcji rozumowych (tamże, s. 193). Te zastrzeżenia Maritaina dobitnie wskazują na to, że u tego autora wyraźnie dominuje filozoficzna interpretacja zjawisk w duchu realizmu epistemologicznego i metafizycznego.

10 *De la notion de philosophie de la nature*, s. 822—828; *Les degrés du savoir*, s. 50—53, 67—69, 77—78, 83—95, 110—111, 120—130, 269—341, 363—367, 379—386; *La philosophie de la nature...*, s. 33—50, 55—63, 88—89, 91—92, 108—111, 117, 128—131; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, s. 173—191, 217, 228.

11 *Physique et Philosophie*, „Revue Néoscolastique du Philosophie", t. 39, (1936), s. 52—61, 63; *Eléments de critique des sciences et de cosmologie* ², Louvain 1947, s. 8—9, 37—41, 43—44, 96—98, 107—127, 134—138, 151—171.

12 *Per una definizione del concetto di scienze sperimentale*, „Sapientia Aquinatis, Communicationes IV Congressus thomistici internationalis, Romae 13—17 septembris 1955", Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquitatis, vol. I, Romae 1955, s. 24—32.

13 *Inquisitiones criticae in theoriam atomicam physico-chimicam eiusque valorem pro philosophia naturali*. I. *De legibus stoechiometricis generalibus*, „Gregorianum", t. 8 (1927), s. 237; *Cosmologia* ⁵, Romae 1956, s. 1—2 (n. 2).

14 *Cosmologia*, Romae 1959, s. 8.

brze znanych autorów, odpowiadających pierwszej, wskazanej przez nas, grupie neoscholastyków, mamy także autorów więcej lub mniej paralelnych do ich drugiej grupy, jak Fryderyk Dessauer[15], który utrzymuje, że tendencje nauk przyrodniczych mają charakter ontologiczny, gdyż nauki teześrodkowują swoje badania na bycie kosmosu, dokładniej: na strukturze tego bytu, tak iż nie można wskazać żadnej wyraźnej granicy między nimi a metafizyką, pojętą jako ontologia.

Nie wydaje się wszakże, żeby neoscholastycy, zaliczeni przez nas do drugiej grupy, zdołali podać przekonywujące racje na poparcie swego stanowiska. Gdy ks. Hoenen przeciwstawiał się ujęciu Maritaina powołując się na to, że taka np. doktryna atomistyczna Jana Daltona rzuca wiele światła na rzeczywistość fizyczną w sobie, na jej naturę[16], nie spostrzegł się, że to światło nie dotyczy konstytucji materii, rozpatrywanej w sposób czysto intelektualny w jej ostatnich zasadach ontologicznych, leżących u podstaw istnienia substancji cielesnej, lecz odnosi się do konstytucji materii wziętej w jej aspekcie zjawiskowym, do tej konstytucji, przy której chodzi o poddane opracowaniu fizyko-matematycznemu ostatnie istności przestrzenno-czasowe, jakie pozwalają nam na spoiste ujęcie obserwacji i pomiarów, dokonanych na ciałach w odniesieniu do skali atomowej[17]. Gdy znów dziś ks. Selvaggi powołuje się na to, że przecież nauki empiryczne nie są czystym dziełem zmysłów i instrumentów, lecz umysłu, który ze swej natury, a więc zawsze i z koniecznością doszukuje się w materiale dostarczonym przez zmysły tego, co składałoby się na przedmioty poznawalne umysłowo, co stanowiłoby samą substancję rzeczy, to ten profesor uniwersytetu gregoriańskiego chce narzucić naukom empirycznym filozoficzny punkt widzenia, jaki one

---

15 *Naturwissenschaftliches Erkennen — Beiträge zur Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. 1958, s. 217, 222.

16 W cyt. artykule, l. c.

17 Na ten moment nie zwróciłem jeszcze uwagi, gdy w art. *Zagadnienie współistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną* („Roczniki Filozoficzne", t. VII, z. 3, 1959, Lublin 1960, s. 23—24) starałem się zająć stanowisko wobec poglądów ks. Hoenena.

Co do odrębności, jaka pod względem formalnym zachodzi między ujęciem konstytucji materii przez fizyka a rozumieniem tej konstytucji ze stanowiska filozofii przyrody, zob. Maritaina *Science et philosophie*, „Acta secundi congressus thomistici internationalis invitante Academia R. S. Thomae Aquinatis Romae a die 23 ad 28 novembris 1936 celebrati, Acta Pont. Academiae R. S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae", nova series, vol. III, Taurini — Romae MCMXXXVII, s. 263, i (to samo) *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, s. 217. Maritain, za którym poszedłem w podanych wyżej sformułowaniach, dotyczących możliwości podwójnego rozumienia konstytucji materii, doskonale dostrzega odrębność tych dwu sposobów rozumienia nie dostrzeżonych przez ks. Hoenena a także przez Dessauera.

z racji swych metod wykluczają ze swego obrębu. U ks. Selvaggiego znajdujemy jedną z dwu możliwych postaw tego, co Yves Simon[18] nazwał integryzmem ontologicznym.

Jeżeli więc nic nie stoi na przeszkodzie ze strony dostatecznie krytycznej filozofii neoscholastycznej, by zgodzić się na to, że psychologiczne nauki szczegółowe, tak samo jak i nauki przyrodnicze, nie powinny — z racji swych metod badań — wychodzić poza empiriologiczną analizę swego przedmiotu, to w takim razie, gdy neoscholastyk uprawia filozofię psychologicznych nauk szczegółowych, może przyznać, że w obrębie tych nauk „empiryczna" definicja duszy ludzkiej jest definicją w pełni uprawnioną, a nawet jest na ich gruncie jedyną dopuszczalną definicją. To, co definicji tego rodzaju może on zarzucić, to nie prawomocność jej typu epistemologicznego, ale, jak w wypadku ks. Piotra Teilharda de Chardin, SJ, brak pełnej adekwatności opisowej w stosunku do ludzkich zjawisk psychicznych[19]. Neoscholastyk nie zgodzi się tylko na twierdzenie, że „empiryczna" definicja duszy ludzkiej jest jedyną definicją, jaką można brać pod uwagę przy wszystkich badaniach naukowych. Będzie on wskazywał na to, że w płaszczyźnie poznania z dziedziny filozofii przyrody i metafizyki jest uprawniona definicja innego typu epistemologicznego, definicja będąca wyrazem analizy ontologicznej naszej duszy. O tej definicji powie nawet, że ona dopiero, a nie „przyrodnicza" definicja duszy ludzkiej, która zacieśnia się w swej osnowie do aspektów zjawiskowych jedynie dostępnych dla analizy empiriologicznej, wiąże się z zajęciem określonego stanowiska światopoglądowego.

Gdy neoscholastyk przed wejściem na teren metafizyki podejmuje najpierw studium duszy ludzkiej w obrębie filozofii przyrody, wówczas treść filozoficznej definicji tej duszy przedstawia mu się następująco:

Dusza ludzka jest w człowieku pierwszą zasadą (*primum principium*) życia. Podkreślam: pierwszą zasadą życia a nie jego pełnym podmiotem, bo, jak pisał św. Tomasz z Akwinu[20], *anima est primum quo vivimus, cum tamen vivamus anima et corpore.*

Według tego ujęcia jest więc dusza ludzka pierwszym aktem, czyli pierwszą zasadniczą doskonało-

---

18 *La science moderne de la nature et la philosophie*, „Revue Néoscolastique de Philosophie", t. 39 (1936), s. 68—69.

19 Niedostatkami definicji ks. Teilharda zająłem się w art. *Natura człowieka w „fenomenologicznym" ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, „Znak", nr 77 (11), r. XII, 1960, s. 1474—1479.

20 *In Aristotelis librum de Anima commentarium*, ed. cura ac studio P. F. Angeli M. Pirotta, O. P., Taurini MCMXXV, lib. II, lect. IV, n. 271, s. 97.

ścią bytową w tej konkretnej jedności psychofizycznej, jaką jest każdy człowiek. Tak trzeba o duszy ludzkiej powiedzieć z tej racji, że jest ona formą substancjalną w stosunku do tego, co w jedności psychofizycznej każdego z nas jest wyrazem istotowej potencjalności, czyli materii pierwszej.

To, co uderza w duszy ludzkiej w ten sposób rozumianej ze stanowiska tomistycznej filozofii przyrody, to immanencja tej duszy w stosunku do tego, co, potocznie i z punktu widzenia przyrodniczego, nazywamy ciałem ludzkim, a co w rzeczywistości jest bytem złożonym z materii pierwszej i z duszy — jako formy substancjalnej. Dusza ludzka, wzięta tak, jak się ją pojmuje w ramach tomistycznej filozofii przyrody, nie wyodrębnia się od struktur ciała ludzkiego w ujęciu potocznym i przyrodniczym jako druga, złączona z nim przypadłościowo, odrębna substancja zupełna.

Ze strony tomistycznej metafizyki, do której, jak sądzę, należy studium ludzkiej duszy intelektualnej rozpatrywanej pod względem jej istoty[21], dodaje się do przytoczonych sformułowań z zakresu filozofii przyrody, że dusza ludzka jest nie tylko immanentną w stosunku do naszego ciała pojętego w sposób konkretny, ale jest również w stosunku do niego transcendentną. O jej transcendentności mówi się tu z racji jej duchowości, tzn. z tego powodu, że niektóre jej czynności, jak akty myślenia i chcenia rozumnego, są czynnościami nieorganicznymi, czynnościami, w których złączona z nią materia pierwsza nie uczestniczy z tytułu współpodmiotu, i że jest ona w swym istnieniu wewnętrznie niezależną od materii pierwszej, aktualizowanej przez siebie w ludzkim *compositum*. Ta więc myśl, jaką dorzuca ze swej strony tomistyczna metafizyka, to myśl, że dusza ludzka nie jest formą substancjalną „zatopioną" w wymienionej co dopiero materii, to znaczy formą całkowicie przez nią opanowaną (*non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa*)[22], gdyż, będąc uzdolnioną do istnienia w niezależności od ciała, w którym obecnie stanowi pierwszą zasadę naszego życia, już teraz, gdy idzie o jej czynności nieorganiczne, duchowe, istnieje do pewnego stopnia w niezależności od tego ciała, jest od niego w pewnej mierze oddzielona (*separata*)[23].

---

[21] Zagadnieniem tym zająłem się w rozprawie *Aktualne kontrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody*, „Zeszyty Naukowe KUL", r. III (1960, nr 2), s. 23—24.

[22] Św. Tomasz, *Sum. theol.*, I, qu. LXXVI,a. 1, ad 4.

[23] Zob. św. Tomasza dz. cyt., l. c., ad 1.

2. Jak może nam się przedstawić zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej, gdy za punkt wyjścia weźmiemy jej „przyrodniczą" definicję, a jak, gdy będziemy bazowali na jej definicji filozoficznej, licząc się z odrębnością treści, na jaką pozwala mówić już to filozofia przyrody, już to metafizyka?

Gdy staniemy na podłożu „przyrodniczej" definicji duszy ludzkiej, będącej wyrazem zjawiskowego punktu widzenia, jaki podejmuje empiriologiczna analiza rzeczywistości, wówczas powstanie duszy musimy w dalszej konsekwencji logicznej przedstawić sobie również w płaszczyźnie zjawiskowej. Ponieważ przy przyrodniczym ujęciu duszy ludzkiej chodzi o kolektywne zebranie zjawisk psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego jako takiego, stąd też powstania duszy ludzkiej nie możemy sobie inaczej unaocznić ze stanowiska przyrodniczego jak jako skomplikowany, mozolny i niezmiernie długi proces zbiorowy, którego ostatnią fazę odnajdziemy w tych czasach, kiedy to poszczególne jednostki ludzkie już dawno zaznaczyły swą obecność na arenie dziejowej. Tak zakresowo potraktowane powstanie duszy ludzkiej pojmiemy z przyrodniczego punktu widzenia jako przyczynowe uwarunkowanie zjawisk psychicznych, jakie dają się wyodrębnić u poszczególnych jednostek ludzkich, przez inne, znane lub domniemane zjawiska. Tych zjawisk będziemy doszukiwali się w pierwszym rzędzie w postępującym rozwoju ośrodkowego układu nerwowego a zwłaszcza półkul mózgowych, w tym ich rozwoju, który mógł dokonać się tylko w wypadku zwiększenia się objętości mózgoczaszki, jakie stało się możliwe dzięki wzniesieniu głowy nad szyją przy pojawieniu się spionizowanej postawy ciała. Ale wymienionych zjawisk będziemy także dopatrywali się w zakresie postępującego uspołecznienia, oraz w zakresie mowy, powstałej wówczas, gdy na artykulację pozwoliła postawa wyprostowana, i doskonalonej przez zbiorowo prowadzoną pracę [24].

Mówiąc tu o przyczynowym uwarunkowaniu zjawisk psychicznych, właściwych dla ludzkości jako takiej, mam na uwadze to uwarunkowanie przyczynowe, jakie możemy uwzględnić przy przyrodniczym rozumieniu przyczyny. To przyrodnicze rozumienie przyczyny jakoś uchodzi uwagi niektórych współczesnych neoscholastyków, jak ks. F. X. Maquart [25], ks. Hoenen [26]

---

[24] Postępy w dziedzinie uspołecznienia i mowy będziemy traktowali w tym ujęciu przyrodniczym jako bodźce warunkujące rozwój ośrodkowego układu nerwowego.

[25] Według ks. Maquarta (*Elementa philosophiae*, Parisiis MCMXXXVII, t. II: *Philosophia naturalis*, s. 7) nauki przyrodnicze posługują się filozoficzną zasadą

i ks. Selvaggi[27]. Chcąc uwidocznić w sposób możliwie najbardziej wyrazisty epistemologiczną odrębność przyrodniczego rozumienia przyczyny, tego rozumienia, które w swej czystej postaci nie ma nic wspólnego z ontologiczną analizą rzeczywistości, zestawię to rozumienie z filozoficznym rozumieniem przyczyny, do jakiego dochodzimy na gruncie metafizyki i filozofii przyrody.

Jeżeli za św. Tomaszem z Akwinu określimy ogólnie zasadę (*principium*) jako wszystko to, od czego zaczyna się ruch (*omne id a quo incipit motus*), powiemy z wymienionym autorem, mając na względzie metafizykę, że przyczyną jest tylko ta zasada, z której wypływa istnienie czegoś późniejszego (*sed causa solum dicitur de illo principio, ex quo consequitur esse posterioris*)[28]. Przechodząc z płaszczyzny metafizyki na teren filozofii przyrody, musimy, jak na to zwracają uwagę o. Reginald Garrigou-Lagrange, OP[29], i ks. Régis Jolivet[30], zacieśnić pojęcie przyczyny do horyzontów tej nauki, ograniczając jego treść do porządku fizycznego, względnie do porządku związanego z porządkiem fizycznym. W ramach filozofii przyrody będziemy więc rozumieli przez przyczynę jakąś konkretną postać bytu uzdolnionego, w takim czy innym zakresie, do ruchu w znaczeniu ścisłym, do ruchu fizycznego, która to postać prowadzi do zaistnienia jakiejś innej konkretnej postaci tego bytu.

Gdy natomiast podejmiemy punkt widzenia nauk przyrodniczych, które pojęciem przyczyny, nazywanej raczej

---

przyczynowości, zacieśnioną do ich przedmiotu badań. W ten sam więc sposób, *mutatis mutandis*, ks. Maquart zapatruje się na osnowę pojęcia przyczyny, jakie wysuwa się ze strony nauk przyrodniczych.

[26] Ks. Hoenen twierdzi (dz. cyt., nr 2, s. 2), że nauki przyrodnicze ukazują przyczyny bliższe zjawisk, które występują na podłożu bytu uzdolnionego do ruchu fizycznego (*causae proximae phaenomenorum entis mobilis*). Wobec tego ks. Hoenen, który przyczyny bliższe wyodrębnia od zjawisk, uważa te przyczyny za przyczyny zaistnienia zjawisk, czyli traktuje je jako przyczyny w ujęciu filozoficznym.

[27] Stanowisko ks. Selvaggiego w omawianej kwestii, któremu ten autor daje wyraz w cyt. dziele, s. 7—8, nie różni się od stanowiska ks. Hoenena.

[28] Obie formuły św. Tomasza pochodzą z jego *opusculum De principiis naturae* (*Opuscula omnia*, cura et studio Petri Mandonnet, O. P., Parisiis 1927, t. I, s. 12). Zob. jeszcze u św. Tomasza inne wersje jego metafizycznego ujęcia przyczyny w *De potentia Dei*, qu. X, a. 1, ad 8, w *De malo*, qu. III, a. 3, w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa, lib. V, lect. I, n. 749 i 751, lect. VI, n. 827 (w wyd. M. R. Cathala, O. P., Taurini MCMXXVI, s. 251 i 269) i w *Sum. theol.*, I, qu. XXXIII, a. 1, ad 1.

[29] *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932, s. 251, przyp.

[30] *Traité de philosophie*, III, *Métaphysique*[5], Lyon — Paris 1955, n. 271, s. 318.

bodźcem[31], posługują się w pewnym zakresie nawet na terenie fizyki[32], będziemy musieli treść wymienionego pojęcia wyrazić w oparciu o kategorię zjawiska, gdyż tego domaga się od nas ograniczenie nauk przyrodniczych do zjawiskowego aspektu natury. Powiemy więc, że ze stanowiska przyrodniczego przyczyną jest — gdy uwzględnimy z niej cechy, jakie ona ujawnia dla doświadczalnych metod badania zarówno w obrębie przyrody nieożywionej, jak i w obrębie biokosmosu — zjawisko A, które jest stale warunkiem koniecznym i wystarczającym wystąpienia jednego, ściśle określonego zjawiska B (jak w wypadku determinizmu zjawisk statystycznych), lub któregoś, nie dającego się dokładnie przewidzieć, spośród więcej tylko lub mniej prawdopodobnych zjawisk jakiegoś rodzaju, zjawisk B_1, B_2, B_3... (jak w wypadku indeterminizmu zjawisk elementarnych), przy czym pojawienie się zjawiska B lub jednego ze zjawisk B_1, B_2, B_3..., nie sprowadza za sobą pojawienia się zjawiska A[33]. Treść tej definicji przyczyny, którą, w jakiejś postaci choć trochę przybliżonej do podanej, uznają spośród współczesnych neoscholastyków za uprawnioną w ramach poznania przyrodniczego Ma-

---

[31] Por. uwagi Bolesława Gaweckiego w studium *Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce*, „Kwartalnik Filozoficzny", r. 1 (1923), s. 356 razem z przyp. 2.

[32] Zob. Mariana Smoluchowskiego *Pisma* z polecenia PAU zgromadzone i wydane przez Władysława Natansona, t. III, Kraków 1928, s. 172—173, oraz Gaweckiego studium cyt., s. 354—356 (nr 38) i 489—492 (nr 41—42).

[33] Za punkt wyjścia tej definicji wziąłem sformułowanie Gaweckiego (studium cyt., s. 498, nr 46). Ponieważ jednak to sformułowanie daje się pogodzić jedynie z determinizmem zjawisk statystycznych dlatego, idąc za Ludwikiem de Broglie (*Continu et discontinu en physique moderne*, Paris 1946, s. 64—65), tak poszerzyłem treść przyrodniczej definicji przyczyny, by ta definicja mogła także znaleźć zastosowanie w wypadku indeterminizmu zjawisk elementarnych.

Gdy idzie o przyczynę z obrębu biokosmosu, to przyrodnik będzie dopatrywał się w niej pewnych cech jej tylko właściwych. Jest przecież faktem powszechnie dostrzeganym, że żywy ustrój reaguje inaczej na bodźce zewnętrzne niż ciała martwe, gdyż nie zmienia się biernie pod wpływem tych bodźców, ale odpowiada na nie czynnie i zazwyczaj w sposób, z jego stanowiska, korzystny, a więc po linii dążenia do utrzymania własnego bytu i zachowania gatunku, czyli w myśl zasady zachowawczości. (Zob. Stanisława Skowrona *Biologię*, I, Kraków 1946, s. 10—12). Przy charakterystycznym dla żywego ustroju reagowaniu na bodźce zewnętrzne chodzi nie tylko o skutki działania bodźców zewnętrznych, ale również o zachowanie się żywego ustroju jako przyczyny specyficznie odrębnej od przyczyny będącej rzeczą martwą. Por. co o odrębności pojęcia przyczyny w biologii pisał Władysław Biegański w „Krytyce Lekarskiej" z r. 1906.

ritain[34], ks. Józef de Vries, SJ[35], ks. Gaston Isaye, SJ[36], ks. Józef de Tonquédec, SJ[37], i ks. Stanisław Mazierski[38], nie ulegnie żadnej zasadniczej zmianie, gdy potraktujemy w niej przyczynę jako stan początkowy jakiegoś zjawiska a skutek jako jego stan końcowy.

Jak może przedstawiać się w najogólniejszej przyrodniczej definicji przyczyny więcej lub mniej ostateczna charakterystyka tego, co wyraża termin „zjawisko", a co możemy za Bolesławem Gaweckim[39] określić jako ciąg zmieniających się stanów jakiegoś układu, będących »zbiorem pewnych cech, które przysługują układowi w danej chwili« i są konieczne a zarazem wystarczające, aby układ w tej (danej) chwili określić"?

Jeżelibyśmy przyjęli, sugerując się wyjaśnieniami ks. de Vriesa[40], że nie chodzi tu o zjawisko w znaczeniu subiektywnym i w przeciwstawieniu do rzeczy w sobie, jak to ma miejsce w kantowskiej teorii poznania interpretowanej jako fenomenalizm, ale o zjawisko w znaczeniu obiektywnym i w przeciwstawieniu do istoty rzeczy[41], wprowadzilibyśmy treść z zakresu poznania przy-

---

34 *Les degrés du savoir*, s. 293—294. Zob. jeszcze *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, s. 176, gdzie Maritain stwierdza ponownie, że idea przyczynowości ulega w płaszczyźnie nauk eksperymentalnych gruntownej przeróbce.

35 *Quid secundum principia S. Thomae dicendum sit de indeterminismo microphysicali*, „Sapientia Aquinatis ...", I, s. 193.

36 *Métaphysique réflexive et philosophie de la nature*, „Revue Internationale de Philosophie", r. 10 (1956, nr 36),s. 174—175.

37 *La philosophie de la nature*, première partie: *La nature en général*, 1-er fasc.: *Prolégomènes*, Paris 1956, s. 72.

38 *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1958, s. 83—84. — Ks. Mazierski niepotrzebnie nazywa przyczynę, o jakiej się mówi w naukach szczegółowych, przyczyną sprawczą, gdyż w obrębie tych nauk nie znamy jakichś kilku rodzajów przyczyn.

39 Studium cyt., s. 345 (nr 32).

40 *Denken und Sein*, Freiburg i. Br. 1937, s. 269, przyp. Zob. jeszcze w tym samym dziele s. 77.

41 Takie znaczenie wiązałem z terminem „zjawisko" w mych poprzednich artykułach, m. i. w art. *Aktualne kotrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody*, s. 16, i *Spór o Orygenesa naszych czasów*, „Znak", nr 68—69 (2—3), r. XII, 1960, s. 267, przyp. 61. Gdy idzie o Maritaina, to on w ten sposób pojmuje zjawiska w perspektywach realizmu epistemologicznego i metafizycznego: *Les phénomènes ne sont pas des choses spéciales, une certaine chose ou un certain objet formel de première détermination, une certaine couche de réalité connaissable, distincte d'une autre chose qui serait la chose en soi, et constituant un monde à part; ils sont seulement l'aspect qui dans l'objet formel de première détermination, dans la sphère d'intelligibilité fondamentale propre au premier degré de visualisation abstractive, fait face à un mode de définir et de conceptualiser, à une lumière objective qui procède par résolution dans l'opération du sens.* (*La philosophie de la nature* ..., s. 129).

rodniczego w ramy realizmu epistemologicznego i metafizycznego. Tak moglibyśmy postąpić na gruncie filozofii przyrodoznawstwa lub w obrębie filozofii przyrody, przy porównywaniu jej przedmiotu z przedmiotem nauk przyrodniczych. Przyrodnik mógłby również na swoim terenie badań w ten sam sposób scharakteryzować ostatecznie zjawisko i najczęściej tak on czyni, ponieważ wolno mu dołączyć do sformułowań przyrodniczych swoje prywatne poglądy filozoficzne, gdy one — jak to ma miejsce w omawianym wypadku — nie zniekształcają pozytywnie jego osiągnięć naukowych. Ale, jeżeliby przyrodnik nie czuł się dostatecznie przygotowany do rozwiązywania w pełni odpowiedzialnego i dostatecznie krytycznego zagadnień filozoficznych, jeżeliby sądził, że jego kompetencje naukowe przerasta nawet metodyczny realizm proponowany mu przez Dessauera [42], to wtedy, nie chcąc poprzestać na jakiejś namiastce filozofii, sprowadzającej się do pewnych najogólniejszych tez teoretycznych tzw. „zdrowego rozsądku", mógłby ograniczyć się do tej ostatecznej charakterystyki zjawiska, na jaką pozwala typ epistemologiczny poznania przyrodniczego. Chodzi tu o ostateczną charakterystykę zjawiska, jaka jest możliwa ze stanowiska obiektywizmu przyrodniczego, który, zostawiając filozofowi przyrody i metafizykowi ostateczną charakterystykę sposobu istnienia tego, co podlega badaniu w naukach przyrodniczych, zacieśnia się w drodze abstrakcji do jego ujęcia poznawczego jako tego tylko, co jest dane dla przyrodniczych metod badawczych, co stanowi przedmiot, będący korelatem poznania zmierzającego do coraz większego obiektywizmu [43]. Według czysto przyrodniczego ujęcia, jakie wyznacza punkt widzenia obiektywizmu przyrodniczego, zjawisko jest ciągiem zmieniających się stanów jakiegoś układu, przy którym to ciągu została uwzględniona tylko jego obiektywność, bez dalszego sprecyzowania sposobu jego istnienia.

Gdy w najogólniejszej przyrodniczej definicji przyczyny orzekamy, że przyczyną jest zjawisko A, które jest stale warunkiem koniecznym wystąpienia zjawiska B lub któregoś ze zjawisk B_1, B_2, B_3..., nie bierzemy pod uwagę w obrębie przyrody żadnej realnej konieczności, tzn. tego, co moglibyśmy nazwać za Maria-

[42] Dz. cyt., s. 216—223.

[43] Mówiąc tu o przedmiocie, mam więc na uwadze nie przedmiot rozpatrywany w sensie, jaki dopuszcza punkt widzenia realizmu epistemologicznego i metafizycznego, ale przedmiot brany w specjalnym znaczeniu teorio-poznawczym. To znaczenie mogłoby dla niejednego przedstawiać wydźwięk idealistyczny, choć w rzeczywistości jest ono tylko wyrazem wstrzymania się przyrodnika od sformułowań filozoficznych, do których wysunięcia nie jest on dostatecznie przygotowany.

nem Borowskim[44] „przyczyną i podstawą stałości oraz powszechności" następstwa jednego zjawiska po drugim. O takiej konieczności, jak już na to zwrócił uwagę Dawid Hume[45], doświadczenie jako takie, zarówno doświadczenie zewnętrzne jak i doświadczenie wewnętrzne, nic nam nie mówi. Stąd też konieczność realna musi pozostać obcą dla przyrodniczego punktu widzenia a jej ideę może, nawet w odniesieniu do przyrody nieożywionej, wysunąć dopiero filozof przyrody czy metafizyk ze stanowiska analizy ontologicznej otaczającej nas natury[46]. Natomiast konieczność, którą uwzględniamy w naszej przyrodniczej definicji przyczyny, to konieczność tego rodzaju, jaka daje się ująć w ramach analizy empiriologicznej, że jeżeli nie ma zjawiska A, nie ma również zjawiska B lub któregoś spośród zjawisk B_1, B_2, B_3... W wypadku tej konieczności nic jeszcze nie wiemy o istnieniu między dwoma zjawiskami jakiegoś realnego związku koniecznego, w następstwie którego jedno zjawisko stale następowałoby po drugim. Nic nas także nie upoważnia do twierdzenia, na które możemy zdobyć się po intelektualnym wniknięciu w jakąś konieczność realną, że jeżelibyśmy zaprzeczyli pewnemu stałemu następstwu zjawisk, wpadlibyśmy w sprzeczność logiczną. Niemniej jednak chodzi tu nam o jakąś autentyczną realizację tego, co wyraża najogólniejsze pojęcie konieczności, czyli tego, co nie może nie być, chociaż jest to realizacja różna od tej, która składa się na konieczność realną. Konieczność, o jakiej mówimy w naszej przyrodniczej definicji przyczyny, to konieczność tego rodzaju, którą Hume zaczął uwzględniać, jak już na to zwrócił uwagę Gawecki[47], począwszy od trzeciego wydania dzieła *An Enquiry concerning Human Understanding*[48]. Tę konieczność, której taki Marian Smoluchow-

---

44 *O pojęciu konieczności*, „Przegląd Filozoficzny", r. 12 (1909), s. 339.

45 *An Enquiry concerning Human Understanding* (w *An Enquiry concerning the Human Understanding, and an Enquiry concerning the Principles of Morals*, reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited.. by L. A. Selby—Bigge, Oxford MDCCCXCIV), s. 63 (nr 50) i 73—74 (nr 58).

46 Tę ideę może filozof wysunąć nawet w odniesieniu do przyrody nieożywionej, gdyż nie wydaje się, żeby to, co utrzymywał Smoluchowski, „że w pojęciu konieczności są zawarte pewne skojarzenia ludzkie: nieuniknionego przymusu, daremnego usiłowania wywołania przeciwnego zjawiska" (*Pisma*, t. III, s. 171), było bezpośrednio oczywiste, lub by dało się dowieść.

47 Studium cyt., s. 497 (nr 45).

48 W wydaniu tym pochodzącym z r. 1753—54, Hume przyjął, że wprowadzone przezeń określenie przyczyny: *przedmiot po którym następuje inny, przy czym po wszystkich przedmiotach, podobnych do pierwszego, następują przedmioty. podobne do drugiego*, można „innymi słowy" wyrazić w ostatniej części w ten sposób: *przy czym gdyby nie było przedmiotu pierwszego, drugi nie byłby nigdy istniał (where, if the first object had not been, the second never had existed).*

ski[49] zupełnie nie znał, zdołali w naszych czasach wyodrębnić Jan M. Verweyen[50] i Gawecki[51] w zastosowaniu do determinizmu fizyki klasycznej, zaś Ludwik de Broglie[52] rozszerzył pojęcie tej konieczności na indeterminizm zjawisk elementarnych.

Wyjaśnienie dalszej właściwości przyczyny w ujęciu przyrodniczym, że jest ona zjawiskiem A, które jest stale warunkiem wystarczającym wystąpienia zjawiska B lub któregoś ze zjawisk B_1, B_2, B_3..., nie przedstawia żadnych specjalnych trudności. Przy tej właściwości chodzi o to, co również, jak wskazana uprzednio konieczność, jest dostępne dla analizy empiriologicznej, że jeżeli doszło do realizacji zjawiska A, następuje po nim zjawisko B względnie któreś spośród zjawisk B_1, B_2, B_3...[53].

Jeżeli przyczyna w najogólniejszym rozumieniu przyrodniczym nie jest niczym innym jak tylko zjawiskiem A, które, w co dopiero podanym znaczeniu, jest stale warunkiem koniecznym i wystarczającym wystąpienia zjawiska B lub któregoś spomiędzy zjawisk B_1, B_2, B_3..., to w takim razie przy tak rozumianej przyczynie nie wchodzi w grę działanie, które wyrażałoby się doprowadzeniem do zaistnienia tego, co nazywamy skutkiem owej przyczyny. Zresztą mówienie o tego rodzaju działaniu w ramach jakiegoś potocznego ujęcia empirio-ontologicznego byłoby, jak już na to zwrócił uwagę Maritain[54], czymś wewnętrznie niejasnym. Wymieniony neoscholastyk jest zdania[55], że w wypadku czysto empiriologicznego pojęcia przyczyny, czyli pojęcia oczyszczonego z wszelkiej treści filozoficznej, idea czynności przechodniej, prowadzącej przyczynę do zaistnienia czegoś drugiego, uległa zupełnemu przekształceniu w ideę współdeterminacji zjawiskowej. Również ks. de Tonquédec[56] sądzi, że przyczyna w rozumieniu przyrodniczym nie obejmuje w sobie żadnego doprowadzania do istnienia tego, co nie istniało. Jeżeli tak jest, to, posługując się przyrodniczym pojęciem przyczyny, nie mówimy o żadnej przy-

---

(Zob. w cyt. wyd. s. 76, n. 60. Tłumaczenie pochodzi od Jana Łukasiewicza i Kazimierza Twardowskiego: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*³, Lwów 1928, s. 86—87, nr 123). Hume nie mówi formalnie w dodanym tekście o żadnej konieczności, niemniej jednak uwzględnił, bez wyraźnego nazwania, jeden jej gatunek, który był zresztą znany od dawna, jak o tym świadczy stare *adagium: Sublata causa, tollitur effectus.*

49 *Pisma*, t. III, 1. c.

50 *Naturphilosophie*, Leipzig — Berlin 1915, s. 36.

51 Studium cyt., s. 497 (nr 45).

52 Dz. cyt., l. c.

53 Idę tu zasadniczo za Gaweckim (studium cyt., s. 497—498, nr 45—46).

54 *Les degrés du savoir*, s. 293.

55 Tamże, s. 293—294.

56 Dz. cyt., cz. I, z. 1, l. c.

czynie sprawczej w ujęciu filozoficznym, a więc o czymś, co by nam tłumaczyło genezę bytową rozpatrywanego przez nas skutku. Przy wymienionym pojęciu abstrahujemy od kwestii genezy bytowej danego skutku, który bierzemy tak, jak go można ująć w płaszczyźnie analizy empiriologicznej, mianowicie jako jeden, ściśle określony konsekwens zjawiskowy zjawiska uważanego za przyczynę, lub jako któryś, nie dający się dokładnie przewidzieć, spośród więcej tylko lub mniej prawdopodobnych konsekwensów zjawiskowych owego zjawiska [57]. Mówimy tu wprawdzie o jakiejś genezie, ale jest to geneza ujęta z przyrodniczego punktu widzenia, bo *par ordre historique de naissance*, jak byśmy to mogli wyrazić słowami ks. Teilharda [58]. Treść, o jaką chodzi w wypadku przyrodniczego pojęcia przyczyny, to treść wyznaczona bez reszty przez doświadczenie, która stanowi dla badacza natury pierwszą podstawę do mówienia o określonej regularności w obrębie zjawisk nieodwracalnych, o tej regularności, jaka później znajdzie dalszą precyzację w formułach praw przyrody oraz w różnorakich teoriach.

Gdy przy czysto empiriologicznym ujęciu przyczyny przyrodnik podejmuje zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej, to, mówiąc o przyczynowym uwarunkowaniu zjawisk psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego, jako takiego, przez inne, znane lub domniemane zjawiska, nie ma on na uwadze tego, o co będzie pytał się filozof, mianowicie genezy bytowej wymienionych zjawisk. To, do czego zmierza przyrodnik, to wskazanie więcej lub mniej prawdopodobnych dróg, na których doszło w płaszczyźnie zjawiskowej do pojawienia się psychiki ludzkiej. Przyrodnik stara się uchwycić genezę tej psychiki, ale przy poczynaniach, które podejmuje w tym kierunku, chodzi mu tylko o historyczną genezę w płaszczyźnie zjawiskowej, jaką może wykryć swoimi metodami badań. To więc, co uwzględnia, są to jedynie więcej lub mniej bezpośrednie antecedensy zjawiskowe wystąpienia na widownię psychiki ludzkiej. Poza tak rozumiane historyczne narodziny tej psychiki nie sięga on swą myślą. Przy tego rodzaju podejściu poznawczym do zagadnienia przyrodnik, chcąc być konsekwentnym, będzie stosował teorię

---

57 Mówiąc o skutku z przyrodniczego punktu widzenia, nie mamy na uwadze niczego więcej, jak dającą się doświadczalnie stwierdzić zależność, w jakiej jedno zjawisko pozostaje pod względem swego pojawiania się w czasie w odniesieniu do innego zjawiska czy do jakiegoś całego kompleksu zjawisk. Ta zależność może wyrażać się w dwa różne, wskazane wyżej sposoby zależnie od tego, czy występuje w ramach determinizmu zjawisk statystycznych, czy w ramach indeterminizmu zjawisk elementarnych.

58 *Vie et planètes. Que se passe-t-il en ce moment sur la Terre?*, „Études", t. CCXLIX, maj 1946, s. 154.

ewolucji biologicznej nawet do wyjaśnienia pochodzenia najwyższych przejawów psychiki ludzkiej, jakimi są przejawy myślenia i chcenia rozumnego, a mimo to nikt nie będzie mógł mu zarzucić żadnego błędu filozoficznego, gdyż on w ogóle nie zaczął filozofować. Afilozoficzny charakter jego ujęcia zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej nie zostanie naruszony w jakiś sposób istotny, gdy on, nie zadowalając się ostateczną charakterystyką zjawisk, na jaką pozwala stanowisko tego, co nazwałem obiektywizmem przyrodniczym, będzie włączał myślowo zjawiska w ramy realizmu epistemologicznego i metafizycznego.

Nie można jednak zaprzeczyć temu, że czysto przyrodnicze rozwiązanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej może, przy braku dostatecznej orientacji w jego typie epistemologicznym, wydawać się filozoficznym rozwiązaniem materialistycznym, chociaż takim rozwiązaniem nie jest. Duże nieporozumienia wywołały w tym względzie przyrodnicze formuły ks. Teilharda. Ks. J. Galot, SJ[59], ks. Leopold Malevez, SJ[60] i ks. Karol Journet[61] zarzucają francuskiemu jezuicie, że w jego ujęciu myśl ludzka wywodzi się w drodze przekształceń z energii biologicznej, z przedludzkich rzeczywistości biologicznych, z materii, i że w następstwie tego rodzaju supozycji występuje u niego pośrednie wykluczenie stworzenia duszy ludzkiej przez Boga z niczego. Tymczasem w pismach ks. Teilharda nie ma tego, co mu zarzucają wymienieni krytycy, i co sam, idąc zbyt pospiesznie za zdaniem tych krytyków, zarzucałem mu w artykule *Spór o Orygenesa naszych czasów*[62], gdyż, z racji systematycznego podejmowania w swych pracach ściśle naukowych, pisanych począwszy od r. 1923, zjawiskowego punktu widzenia[63], ks. Teilhard, który nie uwzględniał przyczyn sprawczych, o jakich można mówić przy ontologicznej analizie kosmosu[64], nie zamierzał poruszać filozoficznego zagadnie-

59 *„Le phénomène humain". A propos d'un livre récent*, „Nouvelle Revue Théologique", t. 78 (1956), s. 178.

60 *La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie*, „Nouvelle Revue Théologique", t. 79 (1957), s. 596—597.

61 *La vision teilhardienne du monde*, odb. z n. 2 „Divinitas" z r. 1959, Roma 1959, s. 5.

62 S. 262—263.

63 O tym punkcie widzenia ks. Teilharda, podejmowanym w charakterze stałej metody, pisałem szerzej w artykule *Z zagadnień filozofii przyrody ks. P. Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe KUL", r. III, nr 4(12), 1960, s. 3—7.

64 *La réflexion de l'énergie*, „Revue des Questions Scientifiques" z 20 paźdz. 1952 r., 5 seria, t. XIII, s. 482; *Le phénomène humain*, Paris 1955, s. 21, 54; *Esquisse d'un univers personnel*, tekst cyt. przez ks. Klaudiusza Tresmontant w *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956, s. 20; *La vision du passé*, Paris 1957, s. 216, 306.

nia genezy bytowej ludzkich zjawisk psychicznych, podobnie jak nie zamierzał poruszać tego rodzaju zagadnienia w odniesieniu do materii i życia w ogólności [65]. Gdy ks. Teilhard — jako przyrodnik ewolucjonista — cofał się z wszystkimi przejawami ludzkiej psychiki do ich zarodkowej i wyjściowej postaci, jaką, jego zdaniem, posiadały one ostatecznie we wnętrzu atomów pierwotnej Ziemi [66], to przy tym cofaniu się w przeszłość nie chodziło mu o żadną naturalistycznie rozumianą genezę bytową ludzkiej psychiki. To, co on miał na uwadze, to pojawienie się w płaszczyźnie zjawiskowej, w płaszczyźnie dostępnej dla doświadczenia, coraz doskonalszych form życia psychicznego w korelatywnej zależności od wzrastającej w trakcie ewolucji złożoności układów fizyko-chemicznych, rozumianej, jak to krótko wyraża ks. Klaudiusz Tresmontant [67], jako różnorodność zorganizowana (*une hétérogénéité organisée*) [68]. Te coraz doskonalsze formy życia psychicznego ks. Teilhard traktował ze stanowiska eksperymentalnego jako parametr wzrastającej złożoności układów fizyko-chemicznych, jako „skutek", „specyficzny skutek" ich złożoności [69], ale te wypowiedzi francuskiego jezuity nie zawierają, o ile odnoszą się do ludzkiej psychiki, żadnego materializmu filozoficznego, gdyż wymieniony autor brał w tym kontekście skutek nie w rozumieniu filozoficznym, ale w rozumieniu przyrodniczym, uwarunkowanym przez czysto empiriologiczne pojmowanie przyczyny. Jeżeli ze stanowiska doświadczenia naukowego, przy ograniczeniu się do przyrodniczych pojęć przyczyny i skutku, ks. Teilhard mógł bez popadnięcia w materializm filozoficzny traktować duszę ludzką w jej aspekcie zjawiskowym jako specyficzny sku-

---

[65] Na ten temat zwrócił już uwagę ks. Tresmontant w *Note sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin*, „Les Études Philosophiques", nowa seria, r. X, 1955, s. 595.

[66] *Le phénomène humain*, s. 52—53, 56, 71, 90—91, 186, 248, 293—294.

[67] *Introduction...*, s. 33.

[68] Zob. definicję „złożoności" (*la complexité*), jaką ks. Teilhard podał w *Vie et planètes...* s. 152—153, w *Le groupe zoologique humain — Structure et directions évolutives*, Paris 1956, s. 17, i w *La vision du passé*, s. 312—313.

O zjawiskowej zależności coraz doskonalszych form życia psychicznego od wzrastającej złożoności układów fizyko-chemicznych ks. Teilhard pisał m. i. w *Un sommaire de ma perspective „phénoménologique" du monde*, „Les Études Philosophiques", jak wyż., s. 569—570, w *La pensée du Père Teilhard de Chardin par lui-même*, tamże, s. 580, w *Le phénomène humain*, s. 56—58, 62—63, 71—73, 91—92, 155—156, 159—160, 168, 185—186, 199, 334, 343, i w *La vision du passé*, s. 316, 318—319.

[69] *Un sommaire de ma perspective „phénoménologique" du monde*, s. 569; *Le phénomène humain*, s. 334—335, 343; *Le groupe zoologique humain...*, s. 16, 22, 80; *L'apparition de l'homme*, Paris 1956, s. 302.

Przyjmując zależności energetyczne między „wnętrzem" rzeczy (*le Dedans des Choses*), tzn. między mającym im wszystkim przysługiwać życiem, o ile ono zawiera w sobie elementy psychiczne (hilozoizm i panpsychizm), a stroną „ze-

tek tej złożoności zorganizowanej, jaką jest nasze ciało[70], to mógł również bez zejścia na tory materializmu filozoficznego pisać, mając na uwadze zjawiskowy punkt widzenia, że ludzkie procesy psychiczne wystąpiły na widownię, gdy w obrębie układów fizyko-chemicznych, jakimi są organizmy biologiczne, został przekroczony pewien próg złożoności[71]. Takie ujęcie, które znajdujemy także u Pawła Chaucharda[72], zostawia, jak zdają sobie z tego sprawę ks. Tresmontant[73] i ks. Mikołaj Corte[74], całkowicie otwartą kwestię wejścia w grę przyczyny w rozumieniu metafizycznym i nie wyklucza, przy pojawieniu się ludzkiej psychiki, konieczności specjalnej interwencji stwórczej ze strony Boga[75].

Wyjaśnienia te, dotyczące sensu czysto przyrodniczego ujęcia zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, wprowadziłem z tego powodu, że w czasach współczesnego ożywienia się dyskusji światopoglądowych sens tego ujęcia bywa niejednokrotnie błędnie odczytywany przez tych, którzy, nie umiejąc zdobyć się na dostateczny spokój przy ustalaniu swego poglądu na świat, oglądają

---

wnętrzną" tych rzeczy, ks. Teilhard nie przeoczał przejawów niezależności w tej dziedzinie, tak że był daleki od doszukiwania się „równoważnika mechanicznego" myśli i woli. Zob. *Le phénomène humain*, s. 61, 194—195.

70 Starałem się to bliżej uzasadnić w artykule *Natura człowieka w „fenomenologicznym" ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, „Znak" nr 11(77), 1960.

71 Zob. *Le phénomène humain*, s. 181—182, 185—186, i *Le groupe zoologique humain...*, s. 79—80.

72 *Précis de biologie humaine — Les bases organiques du comportement et de la pensée*, Paris 1957, s. VII—VIII, 51—59, 213—223, 249, 262—269.

73 *Introduction...*, s. 32, przyp.

74 *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*, Paris 1957, s. 137.

75 Szczególnie wiele światła na stanowisko ks. Teilharda w tej sprawie rzuca przypisek zamieszczony przezeń na s. 186 dzieła *Le phénomène humain*: *Ai-je besoin de répéter, une fois de plus, que je me limite ici au Phénomène, c'est-à-dire aux relations expérimentales entre Conscience et Complexité, sans rien préjuger de l'action de Causes plus profondes, menant tout le jeu. En vertu des limitations imposées à notre connaissance sensible par le jeu des séries temporo-spatiales, ce n'est, semble-t-il, que sous les apparences d'un point critique que nous pouvons saisir expérimentalement le pas hominisant (spiritualisant) de la Réflexion. Mais, ceci posé, rien n'empêche le penseur spiritualiste, — pour des raisons d'ordre supérieur, et à un temps ultérieur de sa dialectique — de placer, sous le voile phénoménal d'une transformation révolutionnaire, telle opération „créatrice", et telle „intervention spéciale" qu'il voudra.*

To, co ks. Teilhard pisze w przypisku na s. 343 wymienionego dzieła, że dla wierzącego chrześcijanina konieczny sukces hominizacji został pozytywnie zagwarantowany „przez »moc wskrzeszającą« Boga wcielonego w swoje stworzenie" (*par la „vertu ressuscitante" du Dieu incarné dans sa création*), nie jest, wbrew temu, co utrzymywałem w artykule *Spór o Orygenesa naszych czasów* (s. 263), równoznaczne z pominięciem specjalnej ingerencji stwórczej Boga. Tej ingerencji, możliwej do urzeczywistnienia jedynie pod osłoną zjawisk hominizacji, nie wyklucza przecież tłumaczenie sukcesu owej „fenomenologicznie" pojętej hominizacji działaniem zwykłej Opatrzności Bożej.

się za sformułowaniami filozoficznymi nawet wtedy, gdy stają wobec nauk o charakterze całkowicie afilozoficznym. W przeciwieństwie do tych jednostek sądzę, że właśnie z racji znaczenia, jakie dla światopoglądu posiadają sformułowania filozoficzne, nie można dopatrywać się tych sformułowań tam, gdzie ich wcale nie ma. Przeprowadzone wyżej analizy epistemologiczne zmierzały do wykazania, że czysto przyrodnicze ujęcie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej zostawia w pełni otwarty jego aspekt filozoficzny, tak że to ujęcie może być, bez żadnej zmiany jego osnowy, podzielane przez jednostki o najrozmaitszej orientacji filozoficznej. Jeżeli nasze analizy są merytorycznie poprawne, to w takim razie trzeba powiedzieć, że zasadniczo ten sam błąd w zakresie metody popełniają w swym rozumowaniu ci, którzy zarzucają ks. Teilhardowi — przyrodnikowi, że opowiedział się za materialistycznie rozumianą genezą bytową ludzkiej psychiki, jak i ci, którym, przy ich nastawieniu w gruncie rzeczy pozytywistycznym, wydaje się, że czysto przyrodnicze sformułowania w przedmiocie pochodzenia wymienionej psychiki składają się same przez się na tezy filozoficzne i to na tezy w duchu filozofii materialistycznej. Zarówno jedni, jak i drudzy, przeoczają jakościową odrębność, jaka pod względem treściowym zachodzi między przyrodniczym ujęciem zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej a filozoficznym jego ujęciem, niezależnie zresztą od ideologicznej orientacji tego ujęcia.

Zanim wskażę, jak się przedstawia ze stanowiska filozoficznej myśli chrześcijańskiej specyficzna treść tego drugiego ujęcia, chciałbym zaznaczyć, że studium zagadnienia pochodzenia intelektualnej duszy ludzkiej, rozpatrywanej pod względem jej istoty, nie możemy zaliczyć do dziedziny filozofii przyrody, jeżeli tę dyscyplinę zakotwiczamy za Maritainem, w trakcie pierwszej, rodzajowej determinacji jej przedmiotu, na pojęciu bytu podległego ruchowi w znaczeniu ścisłym — ruchowi fizycznemu [76]. Wszak wymieniona dusza wykracza specyficznymi dla siebie właściwościami poza osnowę tego bytu, gdyż jej czynności umysłowe i wolitywne, które dokonują się całe naraz, w sposób bezwzględnie niepodzielny [77], nie stanowią ciągu częściowych realizacji sukcesywnych tak charakterystycznych dla ruchu w znaczeniu ścisłym i wskutek tego można je nazwać ruchem tylko w sensie metaforycznym, w pewien sposób, o ile przez nie dana jednostka ludzka staje się z poznającej czy chcącej w możności poznającą lub chcącą

---

[76] Zob. Maritaina *La philosophie de la nature...*, s. 104, 120, 128, 131.

[77] Por. św. Tomasza z Akwinu *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. XCVI. *Sum theol.*, I—II, qu. XXXI, a. 2, ad 1, III, qu. XXXIV, a. 2.

in actu [78]. Jeżeli więc badania dotyczące istoty duszy ludzkiej, o ile ona jest źródłem życia myśli i woli, nie należą do filozofii przyrody, to w takim razie poza obrębem tej nauki znajduje się również zagadnienie pochodzenia owej duszy. Filozofia przyrody nie tylko nie może dać pełnego rozwiązania zagadnienia jej pochodzenia, ale nawet nie jest w stanie zdobyć się na sformułowanie tego zagadnienia. Zarówno jego sformułowanie, jak i całe rozwiązanie, jest możliwe dopiero w ramach metafizyki, do której, jak już na to zwrócił uwagę ks. Wincenty Remer, SJ [79], należy traktat o intelektualnej duszy ludzkiej, ujmowanej z punktu widzenia jej istoty.

W płaszczyźnie badań metafizyki będziemy się pytali przy zagadnieniu pochodzenia duszy ludzkiej nie o proces zbiorowy dotyczący dróg, na których doszło w płaszczyźnie zjawiskowej do wystąpienia przejawów psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego jako takiego. To, o co nam będzie chodziło, będzie to coś jednostkowego, mianowicie pochodzenie pierwszej czy pierwszych indywidualnych dusz ludzkich, wziętych w całokształcie bytu, jaki im przypisujemy w ich definicji metafizycznej. Ponieważ w obrębie metafizyki mówimy, podobnie jak z pewnym zacieśnieniem w ramach filozofii przyrody, o przyczynie zaistnienia czegoś, co nie istniało, a więc o przyczynie sprawczej, której nauki przyrodnicze, jako takie, nie znają, dlatego — w przeciwieństwie do tych nauk — zagadnienie pochodzenia pierwszej czy pierwszych indywidualnych dusz ludzkich musi nam się przedstawić ze stanowiska metafizyki w jakościowo nowy sposób, bo jako geneza całego bytu, jaki przysługuje tej pierwszej czy tym pierwszym duszom. Zobaczmy teraz, jak możemy tę genezę bliżej pojąć.

---

[78] Por. św. Tomasza z Akwinu *In Aristotelis librum De Anima commentarium*, lib. I, lect. X, n. 160—161, s. 57.

[79] *Summa praelectionum philosophiae scholasticae* [3], t. II, Prati 1912, s. 6, n. 6. Ks. Remer zaliczał traktat o duszy intelektualnej do metafizyki „szczegółowej". Ks. Paweł Geny, SJ, w swym opracowaniu podręcznika ks. Remera (*Cosmologia*, ed. sexta iuxta editionem quintam emendatam et auctam a Paulo Geny, Rome 1927, s. 3) słusznie pominął to określenie metafizyki, związane z wpływem Chrystiana Wolffa. Do ujęcia ks. Geny zbliża się dziś ks. Karol Boyer, SJ, (*Cursus philosophiae* [2], Brugis 1939, t. I, s. 369), gdy pisze: *Psychologia, ea parte quae de anima intellectiva agit, ad ipsam Metaphysicam attingit.*

II

JAK PRZEDSTAWIA SIĘ ROZWIĄZANIE METAFIZYCZNEGO ZAGADNIENIA POCHODZENIA DUSZY LUDZKIEJ?

Pochodzenie duszy ludzkiej, rozpatrywane w sformułowaniu metafizycznym, stale przedstawiało się dotąd, pod pewnymi przynajmniej względami, jako zagadnienie, chociaż nigdy nie brakowało prób jego rozwiązania. Przyczyną tego stanu rzeczy jest ogromna złożoność i trudność problematyki, jaka wiąże się z pochodzeniem duszy ludzkiej w ujęciu metafizycznym.

Nic też dziwnego, że dziś nie może już nas w pełni zadowolić najobszerniejsze opracowanie metafizycznego zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, podjęte przy uwzględnieniu problemów wysuniętych przez teorię ewolucji w jej wcześniejszym, częściowo już zdezaktualizowanym etapie rozwoju, jakie ze strony neoscholastycznej dał ks. Emil Peillaube w studium *L'évolutionnisme et l'intelligence humaine*[80]. Mimo nowszych opracowań wymienionego przedmiotu[81] narzucają się odnośnie bazy wyjściowej argumentacji — zmierzającej do wykazania, że duszy ludzkiej w rozumieniu metafizycznym nie można wyprowadzić na drodze ewolucji naturalnej z psychiki zwierzęcej — pewne pytania, na które dotąd nie dano żadnej odpowiedzi, albo, jeżeli w jakiejś mierze dano, to domagają się one dalszych jeszcze wyjaśnień. Są to pytania: Czy tradycyjny w nurcie perypatetyczno - Tomaszowym obraz przejawów życia poznawczego człowieka nie zyskałby na większej precyzji a równocześnie stał się bliższym dla mentalności współczesnej, gdybyśmy wprowadzili do niego to, co ks. Jan Lindworsky, SJ, pisał o naszym ujmowaniu stosunków rzeczowych (oczywiście po dokonaniu pewnych korektur w sformułowaniach tego praskiego profesora)? Czy zastosowanie do poznania charakterystycznego dla zwierząt najprostszych rozróżnień pojęciowych spośród tych, które, w podanym przez ks. Lindworsky'ego ujęciu

[80] „Revue de Philosophiie", r. XI, t. XIX (1911), s. 225—280. — Zob. jeszcze tego autora art. *Ame — Sa spiritualité — Démonstration rationnelle d'après la philosophie de saint Thomas*, „Dictionnaire de Théologie Catholique", t. I, cz. 1, Paris 1935, kol. 1028—1041. Częściowo do poruszanego przez nas obecnie zagadnienia odnosi się, gdy idzie o dawniejsze prace, książka ks. Peillaube'a *Théorie des concepts; existence, origine, valeur*, Paris 1895, i rozprawa A. Humberta *L'évolutionnisme et la linguistique*, „Revue de Philosophie", jak wyż., s. 316—360

[81] Robert Lacroix, *L'origine de l'âme humaine*, Québec 1954; ks. Antoni Słomkowski, *Problem pochodzenia człowieka*, Poznań 1957, s. 192—204; Umberto Degl'Innocenti, OP, *L'origine dell'anima umana*, „Doctor Communis, Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis", t. XI, 1958, z. II—III, s. 178—199; Antoni Stępień, *Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii*, „Zeszyty naukowe KUL", r. III, (1960, nr 1), s. 109—117.

naszego życia poznawczego, należy uznać za słuszne, nie prowadzi obiektywnie do wyników częściowo różnych od tych, do jakich doszedł wymieniony psycholog? W szczególności, czy sprzeczne z powszechnym przekonaniem zoopsychologów twierdzenie ks. Lindworsky'ego, że zwierzęta, z braku samowiedzy, nie poznają w żaden sposób relacji [82] i nie wznoszą się do żadnej formy abstrakcji [83], nie wypływa z jakiegoś nieporozumienia? Czy wyniki doświadczeń Wolfganga Koehlera nad szympansami i wyniki innych podobnych doświadczeń dają się wytłumaczyć samym tworzeniem się zespołów pamięciowych i asocjacyjnym ich zużytkowaniem, jak utrzymywał ks. Lindworsky? [84]

Szukając odpowiedzi na te pytania rozpatrzmy najpierw w jakimś zakresie to, co, jak zauważyli ze szczególną wyrazistością ks. Lindworsky i Mikołaj Wojtonis [85], wysuwa się przy bardziej analitycznym podejściu do funkcji myślowych człowieka na ich czoło, mianowicie ujmowanie stosunków rzeczowych (§ 1) [86]. Omówienie przejawów wolitywnych człowieka całkowicie pominiemy, gdyż, jak to już zrobił ks. Peillaube w studium *L'évolutionnisme et l'intelligence humaine*, zdecydowałem się, nie chcąc uwzględniać w jednym artykule zbyt szerokiego pola badań, na ograniczenie mych poszukiwań do bytowej genezy duszy ludzkiej, o ile ta jest obdarzona umysłem. Do osiągnięcia tego zawężonego celu, zawierającego zresztą wirtualnie całą resztę, o jaką tu może chodzić, będziemy mieli, jak to stanie się w swoim

---

[82] *Das schlussfolgernde Denken*, Freiburg i. Br. 1916, s. 440—443: *Umrisskizze zu einer theoretischen Psychologie*, „Zeitschrift für Psychologie", Bd. 89, Sonderabdruck, zweite unveränderte Auflage, Leipzig 1923, s. 32; *Theoretische Psychologie im Umriss*, Leipzig 1926, s. 100; *Das Seelenleben des Menschen — Eine Einführung in die Psychologie* (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik. Herausgegeben von D. Dr Theodor Steinbüchel, Abtlg. IX), Bonn 1934, s. 54—56.

[83] *Das Seelenleben des Menschen...*, s. 16.

[84] *Das schlussfolgernde Denken*, s. 443, przyp.; *Das Seelenleben des Menschen...*, s. 55.

[85] Autor ten pisał (*Prehistoria intelektu* w tłum. Zofii Pomianowskiej, Warszawa 1951, s. 149), że „podstawową funkcją intelektu jest chwytanie, aktywne ustalanie i zmienianie związków i stosunków pomiędzy przedmiotami i zjawiskami".

[86] To, że zamiast przeprowadzić studium naszego poznania pojęciowego, podejmuję się analizy właściwego nam ujmowania stosunków rzeczowych, tłumaczy się — poza wskazanym względem — także tym, że decydując się na tę analizę, zyskujemy wspólną platformę wyjściową do badań uzdolnień poznawczych człowieka i zwierząt, które również dochodzą do jakiegoś poznania relacji. Gdybyśmy ograniczyli się do stwierdzenia faktu, że człowiek tylko dysponuje pojęciami a zwierzę ich nie posiada, pominęlibyśmy u tego drugiego jestestwa formę poznania, która sprawę jego uzdolnień poznawczych stawia w nowym świetle i wysuwa problemy nie rozstrzygnięte przez dawniejszych filozofów.

miejscu dostatecznie oczywiste, dane całkowicie wystarczające ze strony naszej duszy, gdy przeanalizujemy na jakimś jednym odcinku charakterystyczne dla nas poznanie stosunków rzeczowych.

Rozpatrując to poznanie pominę to, co można ze stanowiska psychologicznego powiedzieć w przedmiocie jego genezy oraz rządzących nim praw. Uwzględnię natomiast jego istotę, wziętą tak, jak ona jest dostępna dla zjawiskowego punktu widzenia. Przy tak rozumianej istocie nie będzie mi więc chodziło o cały byt, jaki wyodrębniłby metafizyk, ustalając dla wymienionego poznania jego istotę fizyczną i metafizyczną. Z tej istoty wezmę pod uwagę tylko te jej aspekty, które dają się stwierdzić przy podejściu ze strony zjawiskowej.

Istotową analizę ludzkiego poznania stosunków rzeczowych możemy określić jako pewien rodzaj opisowej filozofii tego poznania, jako jakąś jego filozoficzną „fenomenologię". Takiego rozumienia przynależności epistemologicznej tej „fenomenologii" nie przekreśla okoliczność, że identyczna w wielu punktach nauka opisowa występuje także u niektórych przedstawicieli psychologii eksperymentalnej, np. u ks. Lindworsky'ego. Nic przecież nie stoi na przeszkodzie, żeby pewne sformułowania miały charakter graniczny i raz były zaliczane do jednej nauki, a innym razem do drugiej. Za tym, że mamy prawo traktować „fenomenologię" właściwego człowiekowi poznania stosunków rzeczowych jako naukę filozoficzną, przemawia, jak sądzę, w dostatecznej mierze to, że analiza przeprowadzona w jej ramach jest analizą istotową, a ta analiza uchodziła zawsze za wyraz myślenia filozoficznego. Jako na dodatkową rację możemy tu powołać się na ten moment, że w trakcie istotowej analizy poznania, do jakiego człowiek dochodzi w przedmiocie stosunków rzeczowych, wychodzimy daleko poza to, czego można dosięgnąć metodami psychologicznych nauk szczegółowych, jak i poza to, czego potrzebę poznania odczuwa się w tych naukach. Fryderyk J. J. Buytendijk — przedstawiciel szczegółowych nauk psychologicznych — już dawno zauważył, że „metoda fenomenologiczna", którą tu mamy na uwadze, nie jest metodą wymienionych nauk, lecz że jest to metoda o charakterze filozoficznym [87].

Ponieważ doświadczalna baza wyjściowa naszych wywodów metafizycznych obejmuje także przejawy życia poznawczego zwierząt, przejdę, po rozwinięciu „fenomenologii"

---

87 Zob. Buytendijka *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux* w *Vues sur la psychologie animale* par Hans André, F. J. J. Buytendijk, Georges Dwelshauvers, Maurice Manquat, „Cahiers de Philosophie de la Nature" publiés par Remy Collin et Roland Dalbiez, IV, Paris 1930, s. 70.

ludzkiego poznania stosunków rzeczowych, do ustalenia, jak może ze zjawiskowego punktu widzenia przedstawiać się u zwierząt istota wymienionych przejawów (§ 2). Spośród tych przejawów uwzględnię samo tylko ujmowanie relacji. Postąpię tak dlatego, gdyż wyodrębniając w sposób bardziej adekwatny, niż to zrobili tacy współcześni autorzy, jak np. Jan Klaudiusz Filloux czy Paweł Guillaume, zasadnicze właściwości poznania relacji u zwierząt, zdobędziemy ze strony ich duszy zupełnie wystarczające dane dla argumentacji za tezą, że ta dusza nie mogła nigdy i na żadnej drodze stanowić jakiegoś bytowego tworzywa dla duszy ludzkiej. Analizę istotową ujmowania relacji przez zwierzęta przeprowadzę z dobrze wiadomych powodów w sposób pośredni, kierując się przy niej w pierwszym rzędzie możliwie najbardziej ramowo pojętą analogią z niższymi przejawami naszego życia poznawczego [88] i zasadą metodologiczną, jaką stosował z całą konsekwencją Conwy Lloyd Morgan, że form reakcji zwierzęcia, dających się wytłumaczyć w sposób prostszy, nie należy tłumaczyć przez odwoływanie się do wyższych uzdolnień psychicznych. W niektórych znów wypadkach będziemy uciekali się przy naszej pośrednio przeprowadzanej analizie istotowej do tej formy rozumowania dedukcyjnego, jaką jest wnioskowanie, pojęte za Janem Łukasiewiczem [89] jako doszukiwanie się następstw logicznych dla racji danych nam z góry w zdaniach uważanych przez nas za pewne.

Ale, podejmując się ze zjawiskowego punktu widzenia badań dotyczących istoty poznania relacji u człowieka i u zwierząt, zgromadzę jedynie materiał zewnętrzny w stosunku do metafizyki, chociaż trzeba przyznać, że jest to bez żadnych wątpliwości materiał o charakterze filozoficznym. Materiał ten dopiero wówczas, gdy zostanie poddany analizie filozoficznej nowego typu — analizie metafizycznej, i gdy, dzięki tej analizie, poznamy naturę aktu poznawczego relacji u zwierząt i u ludzi, oraz naturę bliższego i dalszego podłoża tego aktu, tj. odpowiadającej mu władzy poznawczej i samej substancji duszy zwierzęcej i ludzkiej (§ 3), stanie się formalną bazą wyjściową dla argumentacji zmierzającej do wykazania: 1 — że dusza pierwszego człowieka, wzięta w rozumieniu metafizycznym, nie mogła pojawić się w drodze ewolucji naturalnej, i 2 — że zaistnienie tej duszy było mo-

---

88 Ramowość tej analogii ma na celu uniknięcie antropomorfizmów.

89 *Z zagadnień logiki i filozofii — Pisma wybrane*, Warszawa 1961, s. 70. Chodzi tu o rozdz. *O twórczości w nauce*, drukowany pierwotnie w *Księdze pamiątkowej ku uczczeniu 250 rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego*, Lwów 1912, s. 1—15.

żliwe jedynie w oparciu o Boży akt stworzenia w znaczeniu ścisłym (§ 4). Wskazując na racje, które przemawiają za obu tezami, będę miał na uwadze u pierwszego człowieka genezę samego bytu jego duszy, tego bytu, który stał się podstawą życia specyficznie ludzkiego. W drodze abstrakcji pominę kwestię, jak w oparciu o ten byt mogły przedstawiać się pierwsze ludzkie naturalne przejawy poznawcze. Pominę także kwestię powstania mowy. Te kwestie domagają się osobnego potraktowania.

§ 1. JAK PRZEDSTAWIA SIĘ ZE ZJAWISKOWEGO PUNKTU WIDZENIA ISTOTA WŁAŚCIWEGO CZŁOWIEKOWI POZNANIA STOSUNKÓW RZECZOWYCH?

Zanim przejdę na wybranym odcinku do wyodrębnienia ze zjawiskowego punktu widzenia istoty charakterystycznego dla nas poznania stosunków rzeczowych, chciałbym wpierw ukazać dominującą rolę, jaką to poznanie odgrywa w naszym życiu umysłowym. Nie mogąc — z racji szczupłości miejsca, jakim dysponuję — poruszyć zagadnienia w całym jego zakresie, ograniczę się do uwydatnienia roli ujmowania stosunków rzeczowych przy tworzeniu p o j ę ć, o których musimy powiedzieć, że od nich zaczyna się nasze poznanie umysłowe, gdy bierzemy je od strony jego pozytywnej treści przedmiotowej, jaka jest dlań bezpośrednio dostępna, a więc od strony treści o charakterze abstrakcyjnym i ogólnym. Nie trudno zauważyć, że to, co zdołamy przy podejściu ze stanowiska zjawiskowego ustalić w przedmiocie istoty naszego ujmowania stosunków rzeczowych w ramach poznania pojęciowego, będzie odnosiło się także do ujmowania wymienionych stosunków w wypadku innych przejawów właściwego nam życia myślowego, takich przejawów jak formułowanie sądów, przeżywanie wraz z nimi poczucia pewności, wyrażanie przypuszczeń, stawianie pytań, wnioskowanie naturalne względnie sylogistyczne, uzasadnianie, poznanie rzeczy istniejących niezależnie od naszej świadomości i dostrzeganie związków przyczynowych w aktach naszej woli oraz w świecie ciał.

1. Poznane przez nas stosunki rzeczowe wchodzą niewątpliwie, w takim czy innym zakresie, w treść wszystkich naszych pojęć. Mamy nawet takie pojęcia, które przedstawiają same tylko stosunki rzeczowe, to znaczy stosunki rzeczowe, przy których ich człony (podmiot relacji i jej kres) mogą być dowolne w ramach właściwego dla tych stosunków pola. Są to, jak już na to zwrócił

uwagę Bertrand Russell[90], pojęcia, które wyrażamy przy pomocy przyimków i czasowników[91]. Przy takich pojęciach nie zawsze chodzi o jakąś sumę poznanych przez nas stosunków rzeczowych, gdyż niektóre z nich przedstawiają jeden tylko stosunek rzeczowy, na przykład wskazane przez Russella pojęcie stosunku podobieństwa lub pojęcie stosunku „na północ od". Gdy wszakże treść niektórych pojęć jesteśmy zmuszeni interpretować jako wiedzę o wielu stosunkach rzeczowych, to taka interpretacja może okazać się korzystna z psychologicznego punktu widzenia. „Jeżeli pojęcie składa się z pewnej sumy [poznanych] stosunków rzeczowych — pisał ks. Lindworsky — wówczas reprodukcja pewnych części tej sumy może nam się nie udać i wskutek tego mogą powstać pewne błędne sądy, chociaż poprzednio wytworzyliśmy sobie pojęcie dobre; fakt ten z trudnością tylko da się wyjaśnić, jeśli [wszystkie] pojęcia uważać będziemy za niezłożone duchowe wielkości" [92].

Przyjmując, że osnowa niektórych naszych pojęć obejmuje same tylko treści relatywne, musimy się jednak strzec przed zbyt pospiesznym uogólnieniem tego faktu. Ks. Lindworsky nie zdołał uniknąć tego błędu. W artykule *Zur Psychologie der Begriffe*[93] autor ten określił pojęcie jako wiedzę o jednym lub o wielu stosunkach rzeczowych, które sami ujęliśmy, względnie na które zwrócili naszą uwagę inni. W *Experimentelle Psychologie*, pracy późniejszej od wymienionego artykułu[94], ks. Lindworsky częściowo zmienił swe poglądy w tym przedmiocie, o ile przestał mówić o wypadku, w którym pojęcie obejmowałoby w swej treści jeden tylko poznany przez nas stosunek rzeczowy. Ma to związek z przyjętym w wymienionym podręczniku rozróżnieniem między przeżytym przez nas znaczeniem jakiegoś wyrazu a pojęciem, które ma odnosić się zawsze do jakiegoś przedmiotu wziętego w tej postaci, w jakiej jest on znany nauce[95]. W następstwie tego rozróżnienia prowadzącego do kłopotliwej sytuacji, bo pozwalającej mó-

---

[90] *Zagadnienia filozofii*, tłum. z oryg. ang., Warszawa 1913, s. 92—93.

[91] O czasownikach wtedy powiemy z Russellem, że one służą do wyrażania pojęć przedstawiających stosunki, gdy zgodzimy się na to, że czynność (*actio*) i bierność (*passio*) nie stanowią odrębnych kategorii, ale że są to tylko formy stosunku ich podmiotu do jakiegoś przedmiotu.

[92] *Experimentelle Psychologie* [4], München 1927, s. 165. Podałem polskie tłumaczenie ks. Mariana Piechowskiego, TJ (*Psychologia eksperymentalna*, Kraków 1933, s. 187), wprowadzając doń drobne uzupełnienia zaznaczone nawiasem, z których ostatnie wiąże się z dostosowaniem tekstu do myśli poruszonej z jego okazji.

[93] „Philosophisches Jahrbuch", t. 32 (1919), s. 23.

[94] Pierwsze wydanie tego podręcznika ukazało się w r. 1921.

[95] S. 165. — Ks. Lindworsky w ten sposób pisał w tym dziele o pojęciu: *Der Begriff kennzeichnet einen Gegenstand, so wie er der Wissenschaft bekannt ist.*

wić o pojęciach wyłącznie w obrębie poznania naukowego, ks. Lindworsky przyjął, że na treść przeżywanego przez nas znaczenia jakiegoś wyrazu może składać się jeden poznany stosunek rzeczowy [96], ale, gdy idzie o pojęcie, to ten wytwór poznawczy określił, ze stanowiska swej nowej, syntetycznej definicji, jako pewną sumę poznanych przez nas stosunków rzeczowych, które można odnieść do wszystkich jednostek danej grupy, inaczej mówiąc — jako wiedzę o stosunkach rzeczowych, w jakich wszystkie te jednostki pozostają [97]. Jeżeli pominiemy tę modyfikację poglądów ks. Lindworsky'ego, możemy powiedzieć, że ten autor stale opowiadał się za ekskluzywnie relacjonistycznym ujęciem treści wszystkich naszych pojęć. Jest to ujęcie, z którym wystąpił u nas ostatnio o. Albert M. Krąpiec, OP [98].

Skrajność tego ujęcia stanie się dla nas dostatecznie oczywistą, gdy weźmiemy pod uwagę pojęcia, które wyrażamy przy pomocy rzeczowników i przymiotników.

Gdy idzie o pojęcia, którym uzewnętrznienie słowne dajemy w rzeczownikach, to dla tych pojęć brak pełnej adekwatności ich teorii ekskluzywnie relacjonistycznej można przykładowo unaocznić na rozpatrywanej przez ks. Lindworsky'ego treści pojęcia konia. Ks. Lindworsky, który do treści tego pojęcia podszedł ze strony poznania potocznego, sądził, że przy tym pojęciu chodzi wyłącznie o dające się odnieść do wszystkich koni takie stosunki rzeczowe, jak posiadanie określonej wielkości, czterech nóg, długiego ogona, itd. [99]. Nie trudno jednak dostrzec, że ks. Lindworsky uwzględnił także w organizmach koni — obok pewnych stosunków rzeczowych jako takich — coś, co ma istnienie dla siebie, co więc należy do sfery bytu w pewnym sensie absolutnego, mianowicie pewne własności lub cechy. Inaczej zresztą być nie mo-

---

[96] Dz. cyt., l. c.

[97] Tamże, s. 164—167. Podobnie ks. Lindworsky utrzymywał w *Umrisskizze zu einer theoretischen Psychologie: Der Begriff ist für uns nur die Summe mehrerer Relationserkenntnisse* (s. 32).

[98] *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 530—531, 533. — Skrajnie relacjonistyczne ujęcie treści pojęć o. Krąpiec przedstawia najpierw w liczbie pojedynczej. Oto, co pisze na s. 530 swego dzieła: „Uniwersalia..., ogólnie biorąc, jako treści cech, są w gruncie rzeczy jakimś, ujętym pod pewnym aspektem, identycznym stosunkiem między elementami rzeczy, stosunkiem znajdującym się w wielu przedmiotach". Podobne sformułowanie o. Krąpiec powtarza jeszcze dwukrotnie na s. 530—531. Na s. 533 przechodzi on jednak do wyrażenia w liczbie mnogiej. „Uniwersalia — pisze — stanowią »identyczność stosunków w wielu rzeczach ujętych pod pewnym aspektem«". O. Krąpiec nie wyjaśnia tego, czy pierwsza formuła wyraża w stosunku do drugiej najprostszy wypadek graniczny, czy też jest tylko pierwszym przybliżonym wypowiedzeniem tego, co precyzyjniej przedstawia druga formuła.

[99] *Experimentelle Psychologie*, s. 164.

gło, gdyż, jak zauważył sam ks. Lindworsky[100], „nigdy przedmiot rzeczywisty nie da się zupełnie rozłożyć na części składowe, które by były samymi relacjami", i stąd też takiego „przedmiotu oddać nie można wyłącznie za pomocą treści relatywnych"[101]. To spostrzeżenie, którego ks. Lindworsky nie wykorzystał przy ustalaniu rezultatów swej analizy treści pojęć, wyrażanych przy pomocy rzeczowników, naprowadza nas od razu na drogę właściwego określenia tej treści. Widzimy mianowicie, że poznane przez nas rzeczowe stosunki przypadłościowe, predykamentalne, o które niewątpliwie chodziło ks. Lindworsky'emu[102], wchodzą w osnowę naszych pojęć, oznaczanych przez rzeczowniki, ale nie mogą stanowić jedynej osnowy tych pojęć, gdyż — obok wymienionych stosunków, stanowiących element względny — musimy uznać w rzeczach istnienie elementu w pewnym sensie absolutnego pod postacią określonych cech. Tym cechom trzeba nawet przyznać logiczne pierwszeństwo nad stosunkami rzeczowymi, gdyż poznanie tych stosunków może mieć miejsce albo po uprzednim poznaniu określonych cech, albo, co najmniej, równocześnie z ich poznaniem.

To, co powiedzieliśmy o treści pojęć, wyrażanych przy użyciu rzeczowników, możemy również, *mutatis mutandis*, powtórzyć o treści pojęć wypowiadanych z pomocą p r z y m i o t n i k ó w. W ten sposób okazuje się, że relacjonistyczna teoria osnowy pojęć domaga się pewnych ograniczeń, niemniej jednak musimy stwierdzić, że teoria ta stanowi zasadniczo krok naprzód w stosunku do tradycyjnego ujęcia treści pojęć.

2. Teraz, gdyśmy zapoznali się z rolą, jaką poznanie stosunków rzeczowych odgrywa przy tworzeniu naszych pojęć, możemy przystąpić do ustalenia ze z j a w i s k o w e g o p u n k t u w i d z e n i a i s t o t y tego poznania. Podejmując się tego zadania, pójdziemy w dużej mierze ścieżkami utorowanymi już przez ks. Lindworsky'ego, a to, co będziemy mogli wnieść do sformułowań tego autora, to będą tylko korektury dotyczące niektórych szczegółów i dalej posunięte precyzje pojęciowe.

Naszą analizę zaczniemy od najogólniejszego spostrzeżenia, że ujęcie stosunków rzeczowych, które jest wyrazem poznania pojęciowego, stanowi pewien a k t w i e d z y.

---

[100] Tamże, s. 165.

[101] Podaję cyt. wyż. polskie tłumaczenie, s. 187.

[102] Przykłady stosunków rzeczowych podane przez ks. Lindworsky'ego — stosunek równości lub nierówności, podobieństwa czy różnicy zachodzącej między przedmiotami (*Experimentelle Psychologie*, s. 103) — dostatecznie wskazują na to, że profesor uniwersytetu praskiego ograniczył się wyłącznie do stosunków rzeczowych predykamentalnych.

Ten akt wiedzy, o ile jest naszą czynnością wewnętrzną, a więc czymś o charakterze podmiotowym, musi odznaczać się całkowitą nieoglądowością. Wszak przy pomocy oglądowego materiału treści wrażeniowych, będącego czymś o charakterze przedmiotowym, nie mógłby znaleźć realizacji ów akt wiedzy, rozpatrywany pod wymienionym co dopiero aspektem.

Z racji swej całkowitej nieoglądowości musi on być — jako czynność wewnętrzna naszej duszy — wolny od wszelkiej determinacji ilościowej, związanej z rozciągłością przestrzenną. Nie musiałby być jednak, z wymienionego tytułu, wolny w swej realizacji wewnętrznej od determinacji ilościowej, charakterystycznej dla rozciągłości w linii czasu. Faktycznie wszakże jest wolny wewnętrznie od tej determinacji ilościowej, gdyż stosunki rzeczowe albo są poznane przez nas całe naraz, w sposób bezwzględnie niepodzielny, albo w ogóle nie są poznane [103]. Moment rozciągłości czasowej wchodzi w nasze poznanie stosunków rzeczowych jedynie zewnętrznie, w tym mianowicie znaczeniu, że poszczególne akty ujęcia tych stosunków są — mimo swej wewnętrznej realizacji bezczasowej czy ponadczasowej — oddzielone od siebie dłuższymi lub krótszymi odcinkami trwania czasowego.

Brak determinacji ilościowej w omawianym akcie wiedzy sięga jeszcze dalej niż dotąd przedstawiłem, bo obejmuje również treść, na którą ten akt jest skierowny. Forma, jaką w płaszczyźnie owej treści przybiera brak determinacji ilościowej, jest czymś jak najbardziej zasadniczym w naszym wypadku, bo — stosownie do założenia, że *ratio actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti* [104] — dopiero po zapoznaniu się z ową formą możemy ustalić specyficzną odrębność aktu wiedzy, jaką nam daje dostrzeganie stosunków rzeczowych, będące wyrazem poznania pojęciowego.

Zanim przejdę do omówienia charakterystycznych cech treści nie tkniętej determinacją ilościową, przed którą stajemy ujmując stosunki rzeczowe w płaszczyźnie poznania pojęciowego, chciałbym zaznaczyć, że przy tej treści chodzi o coś więcej niż o poznane przez nas oba człony stosunków rzeczowych. Ta treść nie sprowadza się również do ustnego lub pisemnego wyrażenia owych stosunków. Nasze ujęcie stosunków rzeczowych ze stanowiska poznania pojęciowego odnosi się niewątpliwie do pewnej samoistnej a przy tym wyraźnie określonej w pewnych

103 Por. ks. Lindworsky'ego dz. cyt., s. 103.

104 S. Thomae Aquinatis *Sum. theol.*, I, qu. LXXVII, a. 3.

granicach treści świadomości, która w niektórych przeżyciach występuje nawet wtedy, gdy nie myśli się o członach stosunków [105].

Specyficzność niekwantytatywnej treści, ku której zwraca się akt wiedzy przy naszym ujmowaniu stosunków rzeczowych w ramach poznania pojęciowego, możemy najpierw uwidocznić w sposób negatywny, zwracając uwagę na okoliczność, że tego ujmowania stosunków rzeczowych nie da się urzeczywistnić od strony jego przedmiotowej osnowy ani z pomocą poszczególnych wrażeń lub ich zespołów wziętych w dowolnym układzie, ani z pomocą czynników uczuciowych [106]. Odrębność treści, do jakiej dochodzimy, gdy stosunki rzeczowe ujmujemy w linii poznania pojęciowego, jest tak zasadniczą w porównaniu z przeżyciami wrażeniowymi i uczuciowymi, że ani nie można wskazać, ani nawet nie można pomyśleć jakiegoś przejścia od tych przeżyć do owej treści [107]. Nic też dziwnego, że analizowane przez nas poznanie stosunków rzeczowych nie wykazuje ze strony swej przedmiotowej osnowy żadnych jakości, ani żadnych stopni natężenia, które stwierdzamy w przeżywanych przez nas wrażeniach [108].

Pozytywnie wyrazimy specyficzność treści wolnej od determinacji ilościowej, wobec której stajemy ujmując stosunki rzeczowe w sposób właściwy dla poznania pojęciowego, gdy zaznaczymy, że ta treść — w przeciwieństwie do wrażeń i wyobrażeń, przedstawiających zawsze coś konkretnego i jednostkowego — ma charakter abstrakcyjny i ogólny, i to nawet wtedy, kiedy chodzi o poznanie stosunków rzeczowych natury przestrzennej i czasowej, stosunków rzeczowych zachodzących między realnymi przedmiotami konkretnymi [109]. Utrzymując, że wymieniona treść ma charakter abstrakcyjny, nie chcę powiedzieć, że jest ona w sobie nieokreślona. Chodzi tu o treść w sobie całkowicie określoną,

---

105 Por. ks. Lindworsky'ego *Das schlussfolgernde Denken*, s. 437—439 i *Experimentelle Psychologie*, s. 103.

106 Por. ks. Lindworsky'ego *Das schlussfolgernde Denken*, s. 438, 443—444, *Umrisskizze zu einer theoretischen Psychologie*, s. 33 i *Experimentelle Psychologie*, s. 104.

Ks. Lindworsky nie sądził, żeby nasze poznawcze ujęcie stosunków rzeczowych odznaczało się w swej treści całkowitą nieoglądowością. Mówiąc o przedmiotowej nieoglądowości naszego poznawczego ujęcia stosunków rzeczowych, autor ten miał na uwadze tylko tę okoliczność, że to ujęcie nie daje się zrekonstruować w swej osnowie przy pomocy samych treści wrażeniowych i uczuciowych. Zob. jego *Umrisskizze zu einer theoretischen Psychologie*, s. 18, i *Theoretische Psychologie...*, s. 63—64.

107 Por. ks. Lindworsky'ego *Das schlussfolgernde Denken*, s. 444, i *Experimentelle Psychologie*, s. 105

108 Por. tego samego autora *Experimentelle Psychologie*, s. 104.

109 Por. ks. Lindworsky'ego *Das schlussfolgernde Denken*, s. 439—440, i *Experimentelle Psychologie*, s. 104—105.

tylko że jest to określoność w zakresie samych cech istotnych, gdyż cechy indywidualne zostały w drodze abstrakcji pominięte[110]. Gdy znów twierdzę, że treść, do której dochodzimy przy ujmowaniu stosunków rzeczowych w granicach poznania pojęciowego, odznacza się ogólnością, chcę wyrazić myśl, że tę treść można, bez wprowadzania do niej jakichś zmian, odnosić do niezliczonej ilości konkretnych wypadków zachodzenia danych relacji[111]. Z wymienionych dwu cech abstrakcyjności i ogólności ks. Lindworsky uwzględniał wyraźnie jedynie drugą, natomiast pierwszą prawie stale pomijał, jakby ta cecha nie przedstawiała większego znaczenia. Tymczasem cecha abstrakcyjności jest, jak podkreślał ks. Peillaube[112], cechą bardziej podstawową od cechy ogólności, gdyż tę drugą cechę warunkuje, skoro wtedy tylko możemy odnosić daną treść myślową do niezliczonej ilości wypadków konkretnych, gdy przy tej treści pominęliśmy momenty indywidualne, zatrzymując się na samych cechach istotnych. Jeżeli ks. Lindworsky tego jasno nie dostrzegł, to stało się tak niewątpliwie dlatego, że dał się zasugerować tym nowszym autorom, którym pochodna cecha ogólności przysłoniła cechę bardziej podstawową, jaką jest abstrakcyjność.

Dzięki cesze abstrakcyjności i ogólności stosunki rzeczowe, ujęte przez nas w płaszczyźnie poznania pojęciowego, odznaczają się treściową emergencją, czyli wznoszą się zarówno ponad konkretną sytuację przedmiotową, z której zostały wyabstrahowane, jak i ponad każdą inną podobną sytuację, do której zostają odniesione. Tych stosunków rzeczowych nie podobna pomyśleć, żeby w świadomości podmiotu poznającego nie wykraczały poza wszelkie przedmioty indywidualne. Z form ujednostkowionych w materii i przez materię stały się dla naszego umysłu czystymi formami, gdyż poznajemy je jako takie, bez żadnych zacieśnień do cech indywidualnych.

Takie poznanie stosunków rzeczowych trzeba nazwać ich poznaniem bezpośrednim, które przeciwstawimy ich ujęciu pośredniemu poprzez zmysłowy konkret i w ramach zmysłowego konkretu, jakie ma miejsce wtedy, gdy w sferze oglądowej widzimy na przykład indywidualne przedmioty podobne lub różne, nie uświadamiając sobie jeszcze podobieństwa jako takiego lub różnicy jako takiej. Ks. Lindworsky miał niewątpliwie słuszność, gdy ostatecznie przyjął, począwszy od studium *Revision einer Re-*

---

110 Zob. ks. Peillaube'a *Ame-Sa spiritualité — Démonstration rationnelle d'après la philosophie de saint Thomas*, kol. 1035.

111 Por. ks. Lindworsky'ego *Experimentelle Psychologie*, s. 105, 164—165, i ks. Peillaube'a art. cyt., l. c.

112 Art. cyt., l. c.

lationstheorie[113], że bezpośrednie poznanie stosunków rzeczowych nie jest elementarnym aktem myślowym, który chronologicznie stałby u początków ujmowania stosunków rzeczowych w naszym życiu osobniczym, lecz jest aktem chronologicznie późniejszym w porównaniu z pośrednim poznaniem relacji, jest rezultatem rozwoju myślowego, uwarunkowanego posiadaniem samowiedzy i wejściem w grę zespołów pamięciowych[114].

§ 2. JAK MOŻE PRZEDSTAWIAĆ SIĘ U ZWIERZĄT ZE ZJAWISKOWEGO PUNKTU WIDZENIA ISTOTA POZNANIA RELACJI?

O dostrzeganiu relacji przez zwierzęta pisze się w nowszych czasach dużo ze strony tych, którzy usiłują dojść do bardziej analitycznej rekonstrukcji ich życia poznawczego. Przykładowo wymienię takich autorów, jak L. T. Hobhouse[115], Karol Bühler[116], Buytendijk[117], C. H. Honzik[118], E. C. Tolman[119], J. A. Bierens de Haan[120], E. S. Russell[121], Robert S. Woodworth[122], Jan Dembowski[123], i Guillaume[124]. Ze strony

---

113 „Archiv für die gesamte Psychologie", t. 48, 1924/25.

114 *Theoretische Psychologie...*, s. 24, 42, 92—94; *Experimentelle Psychologie*, s. 158—159; *Das Seelenleben des Menschen...*, s. 55.

Ks. Lindworsky początkowo sądził, że bezpośrednie poznanie stosunków rzeczowych stanowi jeden z elementarnych aktów myślowych. Tę tezę podzielał jeszcze w *Umrisskizze zu einer theoretischen Psychologie* (s. 35, 37), chociaż w tej pracy pisze także (na s. 36) o pośrednim poznaniu stosunków rzeczowych.

115 *Mind in evolution*, 1901.

116 *Die geistige Entwicklung des Kindes*, Jena 1918.

117 *Psychologie des animaux*, traduction française du Dr H. R. Bredo, Paris 1928, s. 242, 244—245, 246, 257, 265, 271, 274—275; *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux*, s. 56—58, 60, 68, 85, 88; *Traité de psychologie animale*, traduit par A. Frank — Dequesne, Paris 1952, s. 254—255, 267, 282, 285—287, 291, 296; *Ueber die Grenzen der tierischen Intelligenz*, „Naturwissenschaft und Theologie", H. 1, München 1957, s. 44—45, 47—48, 50—52.

118—119 *The perception of spatial relations by the rat: A type of response not easily explained by conditioning*, „Journal of Comparative Psychology", 22 (1936), s. 287—318.

120 *Versuche über das Erfassen räumlichen Beziehungen in waagerechter und senkrechter Richtung bei einigen niederen Affen*, „Zeitschrift für Tierpsychologie", 1 (1937), s. 193—216.

121 *Le comportement des animaux*, traduction du Dr F. Gidon, Paris 1949, s. 190—201, 213.

122 *Psychologie expérimentale*, traduit d'après la 4 édition américaine par le Dr André Ombredane et Irène Lézine, Paris 1949, cz. II, s. 1015—1018, 1020—1029.

123 *Psychologia zwierząt* 2, Warszawa 1950, s. 231—237, 292—295, 300, 323—327, 350—356, 360—362; *Psychologia małp* 2, Warszawa 1951, s. 102—118, 172, 178—180, 193, 201—203.

124 *La psychologie animale*, Paris 1953, s. 73—75, 79—80, 82—83, 96, 159—163, 166—169, 180—191, 197—200, 202—203.

neoscholastycznej za uzdolnieniem zwierząt do poznania relacji opowiedzieli się m. i. Gerard de Montpellier[125] i ks. Jerzy Siegmund[126]. Występowanie u zwierząt tego uzdolnienia można uważać obecnie za coś ostatecznie naukowo udowodnionego. Niemniej jednak przypominanie danych, które przemawiają za istnieniem u zwierząt uzdolnienia do poznania relacji, jest jeszcze ciągle zadaniem aktualnym, gdyż myśl o tym uzdolnieniu nie znalazła dotąd, przynajmniej w niektórych kołach, dość szerokiego upowszechnienia. Stąd też, przed podjęciem próby pośredniego ujęcia istoty poznania relacji u zwierząt, przytoczę wyniki bardziej charakterystycznych doświadczeń, które przemawiają za poznaniem przez zwierzę relacji.

1. Zacznijmy przegląd wymienionych doświadczeń od badań, jakie przeprowadzono nad pszczołami.

Maria Hörmann przedstawiała pszczołom dwie pary koncentrycznych krążków o różnym odcieniu szarości. W jednym doświadczeniu krążek centralny pierwszej pary miał odcień szarości nr 12 z serii papierów Heringa, a krążek obwodowy odcień szarości nr 3 z tejże serii. W drugiej parze odcienie szarości zostały ułożone odwrotnie. Krążek centralny miał odcień szarości nr 3, a krążek obwodowy odcień szarości nr 12. Hörmann tresowała pszczoły w tym kierunku, by wybierały pierwszą parę krążków a pomijały drugą. Gdy tresura doprowadziła do trwałego wyniku pozytywnego, Hörmann przedstawiała pszczołom dwie nowe pary koncentrycznych krążków. W jednej parze krążek centralny miał odcień szarości nr 29, a krążek obwodowy odcień szarości nr 12. Oznaczmy tę parę krążków jako układ 29/12. W drugiej parze krążków stosunek odcieni szarości został odwrócony na układ 12/29. „Jeśli wybór zachodzi na mocy cech absolutnych — pisze Dembowski — to pszczoła powinna była wybrać którykolwiek z obu układów, ponieważ oba zawierały odcień 12, który był obecny podczas tresury. W rzeczywistości pszczoły wybierały układ 29/12, to znaczy układ o tym samym względnym stosunku jasności, co 12/3. Ten sam wynik uzyskano, gdy krążek centralny był jaśniejszy od obwodu. Np. tresowano pszczoły na 7/20 przeciwko 20/7. W dwóch próbach sprawdzających podano raz układy 3/7 i 7/3,

---

125 *Conduites intelligentes et psychisme chez l'animal et chez l'homme* ², Louvain — Paris 1949, s. 117—133, 138—258, 287.

126 *Tierische und menschliche Intelligenz (Die Lehre des Hl. Thomas von der vis aestimativa als Lösung moderner Antinomien)*, „Sapientia Aquinatis", Communicationes IV Congressus thomistici internationalis, Romae 13—17 septembris 1955, Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis, vol. I, Romae 1955, s. 155—159.

a raz 6/14 i 14/6. W obu przypadkach pszczoły wybierały układ, w którym centralny krążek był jaśniejszy od obwodu. Absolutna jasność odcieni może więc być zupełnie inna niż podczas tresury, a mimo to owad trzyma się tego samego stosunku odcieni"[127].

Istnienie u pszczół uzdolnienia do poznania relacji potwierdzają także wyniki doświadczeń przeprowadzonych przez Matyldę Hertz i Mariannę Friedländer. W trakcie tych doświadczeń zaobserwowano u wymienionych owadów zjawisko transpozycji w przedmiocie figur geometrycznych[128].

Zdolność do poznawczego ujmowania relacji została również zauważona u kur. Breed przyuczał dwoje kurcząt do tego, by w klatce o dwu otworach przechodziły stale przez mniejszy otwór. Gdy po 80 próbach tresura doprowadziła do pozytywnego wyniku, rozszerzono mniejszy otwór, nadając mu większe rozmiary od drugiego otworu. Mimo wprowadzenia tej zmiany kurczęta w dalszym ciągu przechodziły przez ten otwór, który obecnie był mniejszy, chociaż przy poprzednim układzie wielkości ten otwór nauczyły się omijać. Kierowały się więc nie absolutną wielkością otworów klatki, ale ich wielkością stosunkową[129].

„Szereg autorów stwierdza — podaje Dembowski — że ptaki nauczone chwytać większy z dwóch przedmiotów zachowują ten nawyk, gdy zmienia się absolutna wielkość przedmiotów, a pozostaje ten sam stosunek wielkości. Można tak dobrać wielkości, że ptak będzie chwytał przedmiot, który odrzucał w poprzedniej próbie, pozostając wierny tylko zasadzie postępowania. To samo obserwowano w przypadku odcieni barwy szarej lub różnych barw widma. Podam parę przykładów. Köhler uczył kurczęta dziobać ziarno na papierze o określonym odcieniu szarym, przeciwstawionym innemu odcieniowi. Nawyk wytworzono dwojakim sposobem: w jednym przypadku ziarna na papierze, którego odcień kurczęta miały unikać, przykrywano szkłem, co szybko doprowadziło do pozytywnego wyniku. W drugim płoszono kurczę, zbliżające się do papieru zabronionego. Köhler posługiwał się... serią odcieni barwy szarej, złożoną z 50 kolejnych numerów. Podawano ziarna na odcieniach nr 5 i 30, przy tym dla dwojga kurcząt pozytywny był papier jaśniejszy, dla dwojga innych ciemniejszy. Po kilkuset próbach nawyk został utworzony. Teraz kurczęta, które poprzednio wybierały nr 5, dostały ziarno na papierach 1 i 5. Wybierały stale 1, unikały zatem odcienia 5, na który były przedtem wytresowane. Kurczętom tresowanym na 30 jako pozytywny dano do wyboru nr 30 i 49. Znowu wybrały 49. W obu razach ptaki wy-

---

127 *Psychologia zwierząt*, s. 237.

128 Zob. w cyt. dziele Dembowskiego, s. 231—237.

129 Por. cyt. dzieło Dembowskiego, s. 292.

bierały więc na podstawie stosunku: z dwóch odcieni szarych wybierały jaśniejszy lub ciemniejszy, zależnie od tego, na jaki były wytresowane. Odcienie absolutne nie grały żadnej roli, decydował stosunek jasności" [130].

Szczur również jest zdolny do poznania relacji. Świadczą o tym na przykład doświadczenia przeprowadzone przez Helsona. Badacz ten posługiwał się aparatem, w którym szczury miały do wyboru dwie komory. Jedna z nich była oświetlona żarówką 60 W, druga żarówką 2 W. Szczury tresowano do wyboru komory o silniejszym oświetleniu, którą ustawicznie przemieszczano w sposób nieprawidłowy. Gdy tresura została ukończona, zaczęto zmieniać siłę oświetlenia obu komór, wprowadzając w nie kolejno żarówki 60 W i 150 W oraz 2 W i 1 W. Szczury i teraz biegły do tej komory, która miała mocniejsze oświetlenie. Świadczy to, że kierowały się nie absolutną siłą oświetlenia, lecz określonym stosunkiem w oświetleniu obu komór. Widoczne to było szczególnie wtedy, gdy, postawione wobec żarówek 60 W i 150 W, wybrały oświetlenie żarówki 150 W a pominęły oświetlenie, jakie dawała żarówka 60 W, do wyboru której zostały poprzednio wytresowane z pozytywnym wynikiem [131].

Za uzdolnieniem szczurów do poznania relacji przemawiają także doświadczenia Maiera, który, posługując się aparatem skokowym Lashleya, uczył te zwierzęta pozytywnej reakcji na różnice w jasności i wielkości, oraz doświadczenia co dopiero wymienionego Lashleya, który stwierdził, że szczury, wytresowane do wybierania większego z dwu krążków o średnicy 10 cm i 6 cm, zwracały się w próbnych doświadczeniach — z racji nadanego im nastawienia na wielkość — do trójkąta równobocznego o boku 10 cm, czy do innego dużego trójkąta, a nie do małego krążka. Odrzuciwszy przesadne, antropomorficzne twierdzenie Maiera o uzdolnieniu szczurów do rozumowania [132], lub twierdzenie Kre-

---

130 Dz. cyt., s. 292—293. — Dembowski utrzymuje, że u ptaków tresura na ujęcie stosunków przychodzi, podobnie jak w wypadku człowieka, łatwiej niż tresura na cechy absolutne. Zob. w cyt. dziele s. 294—295.

131 Podaję za Dembowskim (dz. cyt., s. 350—351).

132 W doświadczeniach przeprowadzonych przez Maiera szczury uczyły się najpierw schodzenia drabinką do różnych kątów pokoiku ze stołu A, którego róg F był od wewnątrz okratowany. W następnej serii doświadczeń został wprowadzony nowy stół C, połączony z rogiem F rodzajem pomostu a z podłogą trzema drabinkami. Szczury, umieszczone teraz u stóp jednej z tych drabinek, były pobudzane do wejścia na stół C a z niego do rogu F. W doświadczeniu krytycznym szczur wprowadzony na stół A miał znaleźć drogę do pokarmu znajdującego się za kratą w rogu F. Zwierzę próbowało początkowo przedrzeć się przez kratę, a gdy to okazało się bezskuteczne, nagle opuściło stół A i skierowało się drabinką na stół C, z którego mogło już przedostać się pomostem do rogu F. Otóż, gdy idzie o to doświadczenie krytyczne, nic nie przemawia za tym,

chevsky'ego o tworzeniu i sprawdzaniu hipotez przez to zwierzę, musimy jednak przyznać, że szczur, mając psychikę o wydatnym nastawieniu postaciowym, umie dostrzec nie tylko bodźce odizolowane, ale także stosunki zachodzące między tymi bodźcami, co mu pozwala — oczywiście przy dołączeniu się jakiegoś stopnia abstrakcji — na dokonywanie transpozycji [133].

Poznanie relacji występuje ze szczególną wyrazistością u małp, jak tego dowodzą doświadczenia W. Köhlera, G. Révésza, K. W. Spence'a, N. N. Ładyginy-Kohts, R. M. Yerkesa, H. Klüvera, J. B. Wolfe'a, Haggerty'ego, E. Wacuro, M. Wojtonisa i wielu innych. Obiektywnej wymowy tych doświadczeń nie mogą zagłuszyć więcej lub mniej nieadekwatne ich interpretacje, jakie podają niektórzy z wymienionych badaczy, na przykład interpretacja skrajnie postaciowa, która poznanie, określające zachowanie się zwierzęcia, nazywa ogólnikowo wejrzeniem (*Einsicht*) w całość aktualnej sytuacji, lub interpretacja czysto fizjologiczna, według której zachowanie się zwierzęcia jest wyznaczone bez reszty przez samą grę odruchów bezwarunkowych i warunkowych [134]. Gdy szympans, patrząc na wiszący zbyt wysoko banan, przysuwa w jego kierunku skrzynię, jedną lub więcej, by z tego wzniesienia łatwiej dosięgnąć owocu, — gdy w tym samym celu wdrapuje się na ramiona eksperymentatora, swych towarzyszy lub na pionowo ustawiony drążek, — gdy, nie mogąc przyciągnąć krótkim kijem bambusowym owocu leżącego na podłodze poza klatką, wpada na różne niedorzeczne pomysły zestawienia dwu kijów bambusowych aż wreszcie wsuwa koniec cieńszego kija do otworu grubszego i tak przedłużonym narzędziem przybliża sobie owoc, — gdy wyrzuca ze skrzyni kamienie, by sobie umożliwić czy choćby tylko ułatwić jej przemieszczenie pod wiszący wysoko owoc, — gdy spośród przedmiotów, położonych przed nim na niskim stoliku, wybiera przedmiot identyczny pod względem barwy lub kształtu z przedmiotem ukazanym mu na wzór, — gdy nauczył się stale reagować na odcień jaśniejszy w różnych parach odcieni barwy szarej ze skali Heringa [135], — to, nie-

---

by dopatrywać się w nim czegoś więcej jak połączenia w jedną całość w świadomości szczura dwu oddzielnie wyuczonych sposobów zachowania się, połączenia uwarunkowanego dostrzeżeniem stosunku, w jakim ono pozostaje w związku z dostaniem się do przynęty pokarmowej. Można się dziwić, że Chauchard (dz. cyt., s. 387) dopatruje się w oparciu o wyniki eksperymentu Maiera występowania u szczura elementarnego rozumowania.

[133] Zob. Dembowskiego dz. cyt., s. 323—327, 351—356, 360—362.

[134] Szereg trafnych uwag krytycznych o interpretacji czysto fizjologicznej wysunął Dembowski w *Psychologii małp*, s. 170.

[135] Zob. w cyt. książce Dembowskiego s. 102—116, 172, 178—180, 193, 201—203.

zależnie od posiadania wielorakich nawyków ruchowych, musi przy tych wszystkich poczynaniach zdobywać się na poznanie relacji, jakie narzuca konkretna sytuacja.

2. Spróbujmy teraz, podejmując się — na wskazanej poprzednio drodze — rekonstrukcji właściwego zwierzętom poznania relacji, ustalić, jak może ze zjawiskowego punktu widzenia przedstawiać się istota tego poznania.

Analizę istotową poznania stosunków rzeczowych, składających się na przedmiotową osnowę naszych pojęć, zacząłem od spostrzeżenia, że to poznanie stanowi pewien akt wiedzy. W obecnym wypadku nie możemy jednak zacząć od czegoś więcej jak od pytania, czy przy poznaniu relacji przez zwierzęta można mówić o akcie wiedzy? Wszak trudno nie mieć wątpliwości co do utożsamiania się wymienionego poznania u zwierząt z aktem wiedzy, gdy utrzymujemy, że ten akt jest nieodłączny od pewnych treści o charakterze abstrakcyjnym i ogólnym, a przy tym musi, dzięki świadomości refleksyjnej, znaleźć uobecnienie dla podmiotu poznającego, tzn., że ten podmiot musi uświadamiać sobie, że coś poznaje i co poznaje. Rozwiązanie podniesionej trudności pozwoli nam także znaleźć odpowiedź na inne pytania, jakie nam się tu w dalszej konsekwencji narzucają. Chodzi o pytania: Czy zwierzęta poznają relacje w sposób bezpośredni, czy tylko w sposób pośredni? Czy rozumieją poznane przez siebie relacje, czy jedynie widzą je jakoś, dostrzegają w sferze oglądowej? Czy relacje, ujęte przez zwierzęta, są wyłącznie relacjami w obrębie dostępnych dla nich zjawisk, czy też są to, jak w wypadku poznania właściwego człowiekowi, stosunki rzeczowe, tj. stosunki między rzeczami, rozpatrywanymi jako odrębne od siebie byty realne?

Chcąc zdobyć się tu na jakieś rozstrzygnięcia, musimy wpierw zbadać coś, co w analizowanym przez nas wypadku ma charakter bardziej ramowy, i co, wskutek tego, daje się stosunkowo łatwiej ustalić, mianowicie, czy zwierzęta dochodzą czy nie dochodzą w swym poznaniu do jakichś pojęć. Wiedząc, że w treść pojęć wchodzą zawsze w jakimś zakresie poznane przez dany podmiot relacje, inaczej przedstawimy sobie zasadnicze właściwości ujmowania relacji przez zwierzęta, gdy dojdziemy do wniosku, że to ujmowanie nie jest u nich w żadnej mierze wyrazem poznania pojęciowego, a inaczej, gdy będziemy sądzili, że wznosi się ono, choćby na pewnym tylko odcinku, do poziomu poznania pojęciowego. Jeżelibyśmy nie poruszyli zagadnienia poznania pojęciowego u zwierząt, moglibyśmy o podstawowych właściwościach charakterystycznego dla nich ujmowania relacji powiedzieć bardzo niewiele, bo tylko tyle, że, z tej samej racji co u człowieka, akt tego

ujmowania musi mieć charakter całkowicie nieoglądowy, i że, w następstwie tego charakteru, jest on wolny od wszelkiej determinacji ilościowej, związanej z rozciągłością przestrzenną. Ale już nie wiedzielibyśmy, jak pojąć stosunek tego aktu do determinacji ilościowej, jaka występuje przy rozciągłości czasowej, gdyż całkowita nieoglądowość nie wyklucza tej formy determinacji ilościowej.

Gdy idzie o pytanie, czy zwierzęta są zdolne do tworzenia pojęć, to dane doświadczeń skłaniają nas do odpowiedzi negatywnej. Dembowski, opierając się na tych danych, zdecydowanie przeczy temu, by jakieś zwierzę mogło na przykład dojść do abstrakcyjnego pojęcia liczby, chociaż przyznaje, że zwierzęta zdobywają się pod naciskiem konieczności życiowych na więcej lub mniej dokładną ocenę ilości, wyrosłą na podłożu ich prymitywnego oszacowania własnego wysiłku mięśniowego [136]. Doświadczenia Katza i Révésza, w których kury skutecznie uczyły się dziobać co drugie lub co trzecie ziarno, nie dowodzą, zdaniem polskiego zoopsychologa, że wymienione ptaki mogą rachować do trzech. Dembowski sądzi, że fakty stwierdzone przez Katza i Révésza należy raczej interpretować w tym sensie, że „kury przyzwyczaiły się do reagowania na pewien obraz wzrokowy, zupełnie podobnie jak człowiek, który odróżnia dwa przedmioty od trzech, nie licząc ich wcale, lecz tylko oceniając grupę wzrokiem" [137]. Nasz autor utrzymuje, że za uzdolnieniem ptaków do rachowania nie przemawiają również inne doświadczenia, jak doświadczenia Fischela z gołębiami i szczygłem, doświadczenia Müllera i Wachholza z gołębiami, zreferowane przez Köhlera, i stanowiące uzupełnienie do nich doświadczenia Arndta, chociaż niektóre z wymienionych eksperymentów, jak doświadczenia Fischela ze szczygłem i doświadczenia Arndta, ukazują tresurę na samą tylko ilość [138]. Procesu właściwego rachowania Dembowski nie znajduje, podobnie jak Bierens de Haan [139] i Filloux [140], nawet u małp. W takich

[136] Dz. cyt., s. 243.

[137] *Psychologia zwierząt*, s. 289. — W podobnym sensie wypowiada się Guillaume pisząc (dz. cyt., s. 164—165). że zróżnicowanie i abstrakcja liczby nie są u zwierząt czymś w pełni dokonanym. Guillaume zestawia zupełnie niedwuznacznie ujęcie liczby u zwierząt z jej czysto intuicyjnym ujęciem przez człowieka, gdy ten nie posługuje się systemem symboli.

[138] Dz. cyt., s. 289—292. — Gdy Dembowski pisze na s. 292, że w wypadku doświadczeń Arndta „odpadają wszelkie zarzuty dotyczące konfiguracji, rytmu dziobania itp. i pozostaje tylko sama liczba", ma niewątpliwie na uwadze konkretną ilość a nie liczbę, stanowiącą przedmiot abstrakcyjnego pojęcia. Ta sama uwaga narzuca się odnośnie do tego, co Dembowski podaje o doświadczeniach Fischela ze szczygłem.

[139] *Notion de nombre et faculté de compter chez les animaux*, „Journal de Psychologie Normale et Pathologique", 33 (1936), s. 393—412.

[140] *Psychologie des animaux* [2], Paris 1956, s. 109—110.

doświadczeniach nad małpami, jak doświadczenia A. J. Kinnamana, Woodrowa, A. Kurody, P. Gallisa i Bierensa de Haana, chodzi, zdaniem naszego uczonego, już to o zapamiętanie pewnego układu przedmiotów, już to o reakcję na ilość, którą to reakcję mogą wyznaczać pewne właściwości bodźców lub brane przez zwierzę pod uwagę względy natury motorycznej czy kinestetycznej [141]. Analizując wyniki doświadczeń Woodrowa Dembowski zauważył, że „nigdy i z żadną małpą nie dało się zdecydować na pewno, czy istotnie liczba determinuje reakcję" [142]. Polski zoopsycholog sądzi, że małpom i innym zwierzętom brakuje nie tylko abstrakcyjnych pojęć liczby, ale wszystkich w ogóle pojęć oderwanych [143].

Podobne zdanie podzielają m. in. Buytendijk [144], Adam Schaff [145], Ludwik Bounoure [146], Jakub Brach [147], P. W. Makarow [148], Zdzisław Kochański [149], Filloux [150], Dawid Katz [151] i wszyscy neoscholastycy. Wydaje się, że wychodzimy bezpowrotnie poza ten okres, kiedy to, nie tak stosunkowo dawno, Henryk Piéron uważał kwestię pojęć abstrakcyjnych u zwierząt za rzecz otwartą [152], a Köhler pisał nawet, że szympans dochodzi do intuicji w ramach idei jak człowiek. Trzeba jednak przyznać, że iluzje antropomorficzne na tym odcinku powracają jesz-

141 *Psychologia małp*, s. 239—243.

142 Tamże, s. 240.

143 Tamże, s. 5, 55.

144 *Psychologie des animaux*, s. 228, 269; *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux*, s. 69; *Ueber die Grenzen der thierischen Intelligenz*, s. 44, 53, 55—56.

145 *Pojęcie i słowo*, „Książka", 1946, s. 147—149, 153—154.

146 *L'autonomie de l'être vivant — Essai sur les formes organiques et psychologiques de l'activité vitale*, Paris 1949, s. 152, 154.

147 *Le comportement animal et la genèse de l'intelligence*, Paris 1949, s. 196, 205.

Brach, odmawiając zwierzętom pojęć, ma na uwadze złożone postrzeganie drugiego stopnia, które wywodzi się z ugrupowania pojedynczych postrzeżeń, będących kompleksami wrażeń aktualnych, wrażeń już doznanych i refleksów warunkowych. Niekiedy wymieniony autor sprowadza pojęcia do wyrazów języka. Zob. w dziele Bracha s. 125, 205—207.

148 W. Machowko, P. Makarow i K. Kostriukowa, *Biologia ogólna*, tłum. z ros. A. Nowiński, L. Skarżyński i K. Szelągowski, Warszawa 1953, s. 493. (Chodzi tu o rozdział napisany przez samego Makarowa.)

149 *Nauka Pawłowa — Przyrodnicze potwierdzenie marksistowsko-leninowskiej teorii poznania*, „Materiały i studia" wyd. przez Instytut Nauk Społecznych przy KC PZPR, t. III, seria filozoficzna, Warszawa 1955, s. 173—174.

150 Dz. cyt., s. 113—115, 124.

151 *Handbuch der Psychologie* 2, herausgegeben von David und Rosa Katz, Basel — Stuttgart 1960, s. 272.

152 *Psychologie zoologique*, studium zamieszczone w pracy zbiorowej *Traité de psychologie*, t. II, Paris 1924, s. 684—686.

cze u niektórych autorów, zwłaszcza u autorów podejmujących tendencje popularyzatorskie. I tak, Marceli Prenant utrzymuje w książce wydanej w r. 1948, że przy małpach, zwłaszcza przy małpach wyższych, odnosi się niejednokrotnie wrażenie, że te zwierzęta doszły do wytworzenia pewnej idei, że L. Verlaine doprowadził pszczoły do uformowania pojęcia trójkąta a nawet trójkąta równobocznego, że u zwierząt poznanie o charakterze ogólnym i nastawione na relacje, a więc, jak się zdaje narzucać na podstawie kontekstu, poznanie realizowane przy pomocy pojęć abstrakcyjnych, wyprzedza percepcję o charakterze jednostkowym i konkretnym [153]. O występowaniu pojęć u zwierząt pisał także w ostatnich latach Marceli Sire [154].

Co, wbrew przekonaniu niektórych współczesnych autorów, naprowadza nas na zbędność przypisywania zwierzętom uzdolnienia do tworzenia pojęć? Przede wszystkim zasada metodologiczna Morgana, że form reakcji zwierzęcia, dających się wytłumaczyć w sposób prostszy, nie należy wiązać genetycznie z wyższymi uzdolnieniami psychicznymi. Oto, jak w świetle tej zasady metodologicznej możemy zinterpretować wyniki doświadczeń Verlaine'a z makakiem, zwanym Coco, który miał rzekomo dojść do abstrakcyjnego pojęcia trójkąta:

Verlaine nauczył swego makaka w trakcie dwudziestu prób bezbłędnego wybierania spośród 324 różnorakich figur geometrycznych samych trójkątów, które będąc w liczbie 216, miały to do siebie, iż nigdy nie były identyczne pod względem swych konkretnych właściwości [155]. Jeżeli te doświadczenia zostały przeprowadzone z technicznego punktu widzenia bez zarzutu, jeżeli ich rezultat nie był podsuwany przez eksperymentatora jakimiś bezwiednymi ruchami, to i tak pomyślnego dokonania się tych doświadczeń nie musimy tłumaczyć sobie w ten sposób, że Coco posiadł umiejętność reagowania na trójkąt jako taki, że wytworzył sobie abstrakcyjne pojęcie trójkąta. Wystarczy przyjąć, że u makaka Verlaine'a wypracowane przez tresurę nastawienie do wybierania samych trójkątów opierało się od strony poznawczej na dostrzeganiu w płaszczyźnie zjawiskowej stosunku strukturalnego podobieństwa łączącego ze sobą jednostkowe odmiany trójkąta. Dostrzeganie tego stosunku podobieństwa, warunkujące pewnego

---

153 *Biologie et Marxisme*, Paris 1948, s. 276, 279, 285.

154 *L'intelligence de animaux*, Paris 1954, s. 142, 191, 215—216, 243—244.

155 Zob. cyt. dzieło Dembowskiego, s. 234. — Pomijam niezwykłe wyniki innych doświadczeń Verlaine'a z makakiem Coco a zwłaszcza rezultaty, do jakich doszła szkoła tego badacza (np. doświadczenia M. Tellier), gdyż wymienionych doświadczeń nie można brać poważnie. Zob. krytyczne uwagi Dembowskiego w cyt. książce, s. 235—237.

rodzaju postawę uogólniającą, jaka jest możliwa przy ograniczeniu się do konkretnych struktur zmysłowych [156], może zupełnie wystarczająco wytłumaczyć zjawisko transpozycji, które wystąpiło u makaka Coco [157].

Analogiczne uwagi krytyczne narzucają się w przedmiocie osiągnięć eksperymentalnych L. W. Gellermanna, który w następstwie doświadczeń, przeprowadzonych nad szympansem i dwojgiem dzieci w wieku dwu lat, doszedł do wniosku, że nie tylko dzieci poznają trójkąt jako taki, ale, być może, i szympansy [158]. Jak zauważył Dembowski [159], przeciw temu twierdzeniu Gellermanna przemawia ta okoliczność, że w wypadku obrócenia trójkąta o pewien kąt szympansy i dzieci tak skręcały głowę, by mieć przed sobą trójkąt w poprzednio widzianej pozycji. „Zwierzę — pisze nasz zoopsycholog — nie widzi trójkąta bezpośrednio, lecz przedtem musi »przekonać się«, że istotnie ma do czynienia z tym samym co poprzednio kształtem, osiąga zaś to, ustawiając oczy względem trójkąta w ten sam sposób, jak we wstępnej tresurze. Poznanie trójkąta mimo wszelkie obroty wydaje się być zadaniem zbyt trudnym dla zwierzęcia lub małego dziecka" [160]. Interpretacja Dembowskiego idzie, jak się zdaje, po tej samej linii, co proponowana wyżej interpretacja doświadczeń Verlaine'a.

Gdy chodzi o stwierdzone doświadczalnie fakty uzdolnień analitycznych zwierząt, wyrażających się np. przechodzeniem od rozpoznawania jakichkolwiek figur geometrycznych do rozpoznawa-

---

156 Mówię tu nie o żadnych treściach ogólnych, lecz o postawie uogólniającej, która polega na selektywnym przechodzeniu poznawczym od jednej konkretnej postaci trójkąta do drugiej. Trudno powiedzieć, by Buytendijk kierował się zasadą metodologiczną Morgana, gdy na marginesie doświadczenia podobnego do Verlaine'owskiego, ale przeprowadzonego z psem, pisał (*Psychologie des animaux*, s. 242) o bezpośrednim widzeniu przez zwierzę czynnika niezmiennego w pewnej serii procesów zmysłowych, a wiec o dostrzeganiu przez to jestestwo tego, co jest wspólne dla określonej serii danych spostrzeżeniowych. Buytendijk, który zastrzegał się (l. c.), że chodzi mu w relacjonowanym wypadku tylko o proces analogiczny a nie identyczny z uformowaniem się idei u człowieka, nie spostrzegł się, że swym ujęciem rezultatów doświadczenia już założył u psa posiadanie pojęcia trójkąta jako takiego. To samo trzeba zauważyć w przedmiocie twierdzenia Buytendijka z *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux* (s. 52), że zwierzę *est bien capable de voir le caractère général et essentiel d'une forme.*

157 Podobne zjawisko transpozycji zostało stwierdzone nawet u ryby, która może wyodrębniać trójkąt, koło, itd. Zob. A. Meesters, *Ueber die Organisation des Gesichtsfeldes der Fische.* „Zeitschrift für Tierpsychologie", Bd. 4, H 1, Berlin 1940.

158 L. W. Gellermann, *Form discrimination in chimpanzees and two-year-old children*, „Journal of Genetic Psychology", 42 (1933), s. 3—27, 28—50.

159 Dz. cyt., s. 207.

160 Dz. cyt., l. c.

nia pewnych ich gatunków a nawet ich form konkretnych, to faktów tych również nie musimy tłumaczyć sobie tak, jak to zdaje się czynić Prenant, że zwierzęta zaczynają od pojęciowego poznania o charakterze abstrakcyjnym a dopiero później przechodzą do spostrzegania nacechowanego jednostkowością i konkretnością. Wymienione fakty stają się w pełni zrozumiałe, gdy, pomijając wprowadzoną przez Prenanta fazę pojęć abstrakcyjnych, założymy, że zwierzęta, w następstwie nastawienia postaciowego, zwracają się najpierw w swym poznaniu do najbardziej ramowych stosunków, jakie zachodzą między przedmiotami konkretnymi, a tylko pod naciskiem zewnętrznych okoliczności uczą się dostrzegać między tymi przedmiotami stosunki bardziej szczegółowe, by wreszcie zakończyć na ich cechach absolutnych. Nic więc nas nie zmusza do wyjścia w jakiś sposób zasadniczy poza to, co przyjmował św. Tomasz z Akwinu: *etiam apud sensum singularia magis communia sunt nota primo, ut hoc corpus quam hoc animal* [161].

Spostrzeżenia, podyktowane przez zasadę metodologiczną zapożyczoną od Morgana, nie mogą jednak dać nam całkowitej pewności co do tego, że zwierzęta nie dochodzą do żadnych pojęć abstrakcyjnych. Tę pewność zdobywamy dopiero wtedy, gdy zwrócimy uwagę na fakt wskazany już przez L o c k e'a [162], że u zwierząt nie dostrzegamy żadnych śladów, by posługiwały się one kiedykolwiek ze zrozumieniem wyrazami ogólnymi lub innymi znakami ogólnymi, które mogłyby służyć do wyrażania idei abstrakcyjnych.

Fakt, że zwierzęta nie znają zupełnie pojęć, skłania nas do przeświadczenia, że u tych jestestw nie ma najprostszych nawet form świadomości refleksyjnej, wyrażającej się apojęciowym lecz intelektualnym poznaniem nie wprost pewnych treści o charakterze oglądowym. Wszak tam, gdzie, z braku pojęć, nie ma najskromniejszych przejawów własnej, samodzielnej aktywności intelektualnej, polegającej na ujmowaniu tego, co jest bezpośrednio dostępne dla poznania umysłowego, mianowicie treści o charakterze abstrakcyjnym i ogólnym, tam nie może być również tego, co z natury rzeczy ma charakter wtórny, pochodny, dodatkowy, tj. najprostszej nawet formy świadomości refleksyjnej. A jeżeli zwierzętom brakuje tej świadomości, to w takim razie już choćby z tego powodu poznanie relacji nie może być u nich aktem wiedzy, gdyż akt wiedzy nie daje się odłączyć od świadomości refleksyjnej.

---

161 *Expositio super Boetium de Trinitate*, qu. I, a. 3, w *Opuscula omnia* collecta cura et studio Petri Mandonnet, O. P., Parisiis 1927, t. III, s. 36.

162 *An Essay concerning Human Understanding*, abridged and edited by Raymond Wilburn, London — New York 1948, ks. II, roz. 11, n. 10, s. 62.

Ujmowanie relacji przez zwierzęta nie może być nazwane aktem wiedzy także z tego powodu, że tego ujmowania nie można powiązać z żadnymi treściami o charakterze abstrakcyjnym i ogólnym, bez których nie ma aktu wiedzy [163]. Dlaczego nie wchodzi w grę powiązanie z tymi treściami? Po prostu dlatego, że jeżeli zwierzęta nie dochodzą do formowania pojęć, to poznane przez nie relacje nie mogą odznaczać się w swej przedmiotowej osnowie abstrakcyjnością i ogólnością, bo, gdyby było przeciwnie, nie widać, dlaczego zwierzęta, przynajmniej zwierzęta wyższe, nie mogłyby tworzyć pojęć, skoro pojęcia albo przedstawiają same relacje ujęte abstrakcyjnie i ogólnie, albo są przynajmniej do pewnego stopnia sumą tego rodzaju relacji [164].

Jeżeli ujmowania relacji przez zwierzęta nie można nazwać aktem wiedzy w przyjętym przez nas znaczeniu, to jak można bliżej określić pozytywnie ten rodzaj poznania? Szukając odpowiedzi na postawione pytanie, zwróćmy wpierw uwagę na okoliczność, że jeżeli zwierzęta nie dochodzą w trakcie poznania relacji do żadnych treści o charakterze abstrakcyjnym i ogólnym, to nie poznają żadnych relacji jako takich, relacji, które nie byłyby zacieśnione do cech indywidualnych. Ten stan rzeczy musimy zinterpretować w tym sensie, że zwierzęta nie poznają relacji w sposób bezpośredni, tak jak je może poznać człowiek w płaszczyźnie poznania pojęciowego. Ale w takim razie zwierzęta poznają relacje jedynie w sposób p o ś r e d n i, lub, jakbyśmy wyrazili się idąc za terminologią psychologiczną Hobhouse'a — w ramach „doświadczenia konkretnego".

Zwierzęta zatrzymują się więc na tym etapie ujmowania relacji, który, jak to ostatecznie przyjął ks. Lindworsky [165], stanowi dla nas punkt wyjścia w ich poznaniu. Z przysługującego zwierzętom sposobu poznania relacji zdają sobie do pewnego stopnia sprawę niektórzy współcześni autorzy, np. Kochański, który pisze, że u zwierząt określony stosunek „zostaje... uchwycony tylko w konkretnie przedstawionej parze przedmiotów, a więc nie jest on oddzielony od tych przedmiotów, wyabstrahowany w pełni, jak

[163] Żeby na przykład można było wiedzieć, że jakieś dwa konkretne przedmioty są do siebie podobne, trzeba wpierw znać podobieństwo jako takie, a więc coś o charakterze abstrakcyjnym i ogólnym.

[164] Teraz, gdy wiemy, że zwierzę nie ujmuje żadnych relacji w sposób abstrakcyjny i ogólny, możemy całkowicie zgodzić się z tym, co utrzymywał Roland D a l b i e z (*Discussion du rapport de M. Buytendijk* [chodzi o wskazany wyż. odczyt *Les différences essentielles...]* w cyt. już *Vues sur a psychologie animale*, s. 99), że wymienione jestestwo, przyciągane przez podobne pokarmy, poznaje je, ale nie wie tego, że one są do siebie podobne (*mais il ne sait pas qu'ils sont semblables*).

[165] *Experimentelle Psychologie*, s. 159.

to obserwujemy u człowieka" [166]. Kochański nie mówi wyraźnie, wprost, że zwierzęta poznają relację tylko pośrednio, niemniej jednak myśl o tego rodzaju poznaniu występuje w jego wypowiedzi wirtualnie. Tę myśl, wyrażoną w sposób domyślny, znajdujemy także u Rolanda Dalbieza [167] i u de Montpelliera [168]. Możemy również powiedzieć, że ją ma w gruncie rzeczy na uwadze Buytendijk, gdy twierdzi w sposób pozornie paradoksalny, że „zwierzę dostrzega bezpośrednio stosunki w ich objawieniu konkretnym" [169].

Stwierdzenie w ujmowaniu relacji u zwierząt właściwości więcej lub mniej wyraźnie zakładanej przez wymienionych autorów pozwala nam na wyeliminowanie pewnych sformułowań jako sformułowań o charakterze antropomorficznym.

I tak, skoro zwierzęta ujmują relacje wyłącznie w sposób pośredni, to w takim razie nie można o nich mówić tak, jak to czyni Brach [170], że zdolne są one do porównywania ze sobą dostrzeżonych relacji [171]. Wszak jednym z nieodzownych warunków takiego porównywania jest posiadanie przy ujmowaniu relacji wyodrębnionej od zmysłowego konkretu, samodzielnej treści poznawczej, a to ma miejsce w wypadku ich bezpośredniego ujmowania [172].

166 Studium cyt., s. 173.

167 Art. cyt., s. 97—102.

168 Dz. cyt., s. 287—288. — De Montpellier słusznie podkreśla, że u zwierząt poznanie relacji jest poznaniem pośrednim jeszcze w tym sensie, że relacje, jakie te jestestwa ujmują, są to relacje dostrzeżone za pośrednictwem względnie nawet całkowicie w ramach ich własnej aktywności, pozostającej w związku z ich potrzebami biologicznymi.

169 *Traité de psychologie animale*, s. 267. — Sądzę, że wypowiedź Buytendijka treściowo nie różni się od bronionego w niniejszym artykule poglądu na sposób poznania relacji u zwierząt, chociaż ta wypowiedź znalazła wyrażenie w języku pojęciowym różnym od naszego. Ze stanowiska wprowadzonego przez nas języka pojęciowego poznanie relacji „w ich objawieniu konkretnym" (*dans leur manifestation concrète*) jest ich poznaniem pośrednim. Podobna uwaga narzuca się w przedmiocie dawniejszych wypowiedzi Buytendijka z *Psychologie des animaux*, s. 242, 247—248, 257, 265, 274—275.

170 Dz. cyt., s. 133.

171 Według Bracha wszystkie zwierzęta mogą porównywać ze sobą relacje „pozorne" (*les rapports apparents*), takie jak różnice w wysokości lub intensywności dźwięków, oraz różnice pod względem jasności i kolorów, natomiast do wzajemnego porównywania relacji „realnych" (*les rapports réels*), tzn. relacji zachodzących między pewnymi jakościami niezależnie od wpływu na nie innych jakości, wznoszą się jedynie małpy i to w następstwie tresury, gdy chodzi o coś dla nich użytecznego. (Co do podziału relacji na relacje „pozorne" i „realne", zob. w cyt. dziele Bracha s. 184—185, 196).

172 Zwierzętom brakuje jeszcze innych warunków, które są konieczne do porównywania ze sobą poznanych relacji, jak posiadanie intelektualnej świadomości refleksyjnej i aktywność woli, która prawdopodobnie leży u podstaw wymienionej funkcji.

Nie możemy również pójść za Guillaumem, który sugeruje, że zwierzę jest zdolne do wyprowadzenia nowej relacji z poznanej uprzednio relacji[173]. Tego rodzaju proces poznawczy staje się możliwy dopiero wtedy, gdy, w następstwie abstrahowania od jednostkowych przedmiotów, nastąpiło myśloweześrodkowanie się na samych relacjach jako takich, ujętych w aktach sądu — a więc, gdy relacje zostały poznane w sposób bezpośredni. Zwierzęta, które poznają relacje wyłącznie w sposób pośredni, mogą wznieść się tylko na przedproże tego, co jest dostępne człowiekowi. Mogą mianowicie, przy oglądowo danej relacji, zauważyć w ramach nowego autonomicznego spostrzeżenia, umożliwionego postaciową reorganizacją pola widzenia, nową relację, którą człowiek potrafi odkryć w doskonalszy sposób, bo wyprowadzając ją — w trakcie powiązanego logicznie myślenia — z poprzednio poznanej relacji.

Nie można także w żaden sposób określać pośredniego poznania relacji u zwierząt jako ich rozumienie, jak to robią Filloux[174], Guillaume[175] i Sire[176]. Rozumienie relacji byłoby ich ujmowaniem w płaszczyźnie intelektualnej jako czegoś abstrakcyjnego i o charakterze ogólnym. O rozumieniu relacji można więc mówić przy ich bezpośrednim ujmowaniu. Natomiast w wypadku pośredniego poznania relacji może mieć miejsce tylko pewnego rodzaju ich zmysłowe widzenie[177], zmysłowe dostrzeganie w sferze oglądowej, o ile relacje wchodzą w tę sferę przez zacieśnienie się do konkretnych par przedmiotów. Świadomość tego faktu, że przy poznaniu relacji przez zwierzęta chodzi o jakieś zmysłowe widzenie, a nie o żaden proces poznawczy, któremu można by przyznać, taki czy inny, charakter intelektualny, wystąpiła z dużą wyrazistością u Buytendijka[178]. Gdy znów idzie o myśl, że relacje działają na

[173] Dz. cyt., s. 183. — Guillaume sądzi, że chodzi tu o aspekt inteligencji zwierząt, który stanie się u człowieka intuicją związków koniecznych.

[174] Dz. cyt., s. 73, 76, 82—86, 94—96, 101—102, 104, 109. Filloux pisze (s. 73), że przejawy „inteligencji" zwierzęcej charakteryzują się *par une sorte de compréhension: l'appréhension de relations entre divers éléments de la situation*.

[175] Dz. cyt., s. 96, 159, 184—185, 187—188, 203. Na s. 159 Guillaume stonował swoje ujęcie antropomorficzne biorąc słowo „*comprendre*" w cudzysłów.

[176] Autor ten pisze w dz. cyt., s. 145, że niektóre zwierzęta dochodzą do zrozumienia prawa wspólnego dla dwu sytuacji topograficznych. A nieco dalej, na s. 225, przyznaje on zwierzętom uzdolnienie do rozumienia relacji topograficznych. Specjalnie o psie wyraża się na s. 280: *il comprend les relations topographiques*.

[177] Wyrażam się tu o widzeniu zmysłowym w sposób bliżej nie określony, gdyż na razie nie chcę rozstrzygać, jakiej władzy organicznej to widzenie jest aktem.

[178] *Psychologie des animaux*, s. 248, 269, 275; *Ueber die Grenzen der tierischen Intelligenz*, s. 52, 55.

świadomość zwierząt nie o ile zostały przez abstrakcję wyodrębnione jako takie, ale o ile są relacjami realnymi, tzn. relacjami urzeczywistnionymi w poszczególnych przedmiotach konkretnych, to tę myśl specjalnie zaakcentował Dalbiez [179].

Teraz dopiero, gdy wiemy, że poznanie relacji u zwierząt jest jedynie aktem pewnego rodzaju zmysłowego widzenia w dziedzinie oglądowej, realizowanego bez oparcia o jakieś pojęcia [180], możemy rozstrzygnąć ciemne dla nas dotąd zagadnienie stosunku wymienionego poznania do determinacji ilościowej, związanej z rozciągłością czasową. Nie ulega bowiem wątpliwości, że akt jakiegokolwiek widzenia, który może podlegać krótszej lub dłuższej kontynuacji, nie jest wolny od rzeczonej determinacji ilościowej. Stąd też trzeba powiedzieć, że nie jest również wolne od tej determinacji ilościowej poznanie relacji u zwierząt, które jest tylko aktem swoistego widzenia w obrębie zmysłowego konkretu. I pod tym więc względem poznanie relacji u zwierząt różni się w sposób bardzo zasadniczy od właściwego jedynie człowiekowi bezpośredniego poznania stosunków rzeczowych, które nie wykazuje determinacji ilościowej, charakterystycznej dla rozciągłości w linii czasu.

Sprowadzając pośrednie poznanie relacji u zwierząt do pewnego rodzaju widzenia apojęciowego w sferze oglądowej, które w swej wewnętrznej realizacji podlega branej co dopiero pod uwagę determinacji ilościowej, chciałbym jednak podkreślić, że chodzi tu o szczytowe osiągnięcie w zakresie tego, co może być nazwane jakimś zmysłowym widzeniem. Wszak w trakcie pośredniego poznania relacji zwierzęta zdobywają się w odniesieniu do wielości szczegółów oglądowych na syntetyczne podejście sięgające znacznie głębiej niż to może robić sam przez się akt ich świadomości przedrefleksyjnej, skierowany na dane zmysłów zewnętrznych. To bowiem, przed czym te jestestwa stają przy pośrednim ujmowaniu relacji, to jest powiązanie szczegółów oglądowych, które one dostrzegają w wielu wypadkach dopiero w następstwie działania pamięci oraz twórczej (w pewnym sensie) asocjacji wyobrażeń, gdyż zmysły zewnętrzne mogą nie ukazywać bezpośrednio tego powiązania. Stanie się to dla nas bardziej oczywiste, gdy sobie uprzytomnimy, że przy tym powiązaniu wchodzą w grę nie tylko stosunki położenia w przestrzeni, ale również stosunki następstwa

---

[179] Art. cyt., l. c.

[180] Przeciwstawiam się tu nie tylko Brachowi, który utrzymuje (dz. cyt., l. c.), że relacje, poznane przez zwierzęta, mogą stać się również dla nich przedmiotem pojęć, ale nie mogę także zgodzić się na to, co twierdzi Sire (dz. cyt., s. 225), że u zwierząt poznanie stosunków przyczynowych jest niemożliwe bez uprzedniego posiadania pojęć przyczyny i skutku.

w czasie oraz stosunki przyczynowe. Mówiąc o bardziej pogłębionym widzeniu w ramach pośredniego ujmowania relacji, nie mam wszakże na uwadze niczego, co wychodziłoby poza aspekt zjawiskowy rzeczy. Trzeba bowiem przyznać, że nawet w wypadku poznania związków przyczynowych zwierzę, które nie zna żadnych pojęć, a więc i pojęć przyczyny i skutku, może z wymienionych związków dostrzec to tylko, co daje się uchwycić w płaszczyźnie zjawiskowej, w sferze oglądowego konkretu, że na przykład, jak pisze Buytendijk [181], jedna „rzecz" odpycha drugą [182].

Do pełnej charakterystyki poznania relacji u zwierząt trzeba jeszcze dodać, że relacje, przez nie dostrzegane, nie są stosunkami rzeczowymi w przyjętym przez nas znaczeniu, gdyż, jak zauważyli Buytendijk [183], ks. Teilhard [184] i Filloux [185], sfera bytu realnego z jego zróżnicowaniem i wielością jest dla zwierząt — jestestw pozbawionych pojęć i wszelkich form życia myślowego — całkowicie niedostępna w linii poznania. Relacje, ujęte przez zwierzęta, są wyłącznie relacjami, jakie zachodzą między dostępnymi dla nich zjawiskami.

§ 3. JAK POJĄĆ ZE STANOWISKA METAFIZYCZNEGO NATURĘ AKTU POZNAWCZEGO RELACJI U ZWIERZĄT I U LUDZI ORAZ NATURĘ BLIŻSZEGO I DALSZEGO PODŁOŻA TEGO AKTU?

Rezultaty, do jakich dotąd doszliśmy uprawiając pewien rodzaj opisowej filozofii poznania relacji u człowieka i u zwierząt, nie stanowią jeszcze same przez się, jak nie trudno zauważyć, żadnej wystarczającej podstawy do rozwiązania zagadnienia genezy bytowej duszy ludzkiej, wziętej w ujęciu metafizycznym. To, co zdołaliśmy zestawić w ramach filozoficznej „fenomenologii" wymienionego poznania, są to dopiero pierwsze zręby bazy wyjściowej dla podjętych przez nas wywodów filozoficznych. Chcąc mieć

181 Dz. cyt., s. 285.

182 Teraz możemy powiedzieć, że Sire na pewno popada w antropomorfizm, gdy na s. 225 swej książki wyraża zdanie, że gdy zwierzę posługuje się narzędziami, *devra... saisir des relations de cause à effet, ou d'efficacité, entre le moyen utilisé (bâton par exemple) et l'effet obtenu (rapprochement de l'objet).* Poznanie takich relacji jest niemożliwe bez posiadania pojęć przyczyny i skutku. Sire zapomina o tym, z czego doskonale zdawał sobie sprawę Dalbiez (art. cyt., s. 101), że trzeba rozróżnić między użytkowaniem danej rzeczy poznanej, która jest środkiem do czegoś, a formalnym poznaniem, że ta rzecz jest owym środkiem.

183 *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux*, s. 68, 72, 74—75, 91, 93; *Traité de psychologie animale*, s. 113, 122, 265.

184 Dz. cyt., s. 182.

185 Dz. cyt., s. 125.

wszystkie dane do rozwiązania postawionego w drugiej części niniejszego artykułu zagadnienia, musimy jeszcze zdobyć się na inny rodzaj refleksji filozoficznej, która wyszłaby poza istotę ujętą ze zjawiskowego punktu widzenia, sięgając już, do pewnego przynajmniej stopnia, w głąb rozpatrywanego bytu. Musimy mianowicie w oparciu o osiągnięcia naszej „fenomenologii" ustalić, jak ze stanowiska filozofii przyrody względnie metafizyki przedstawia się natura aktu poznawczego relacji u zwierząt i u człowieka, natura bliższego podłoża tego aktu, jakim jest odpowiadająca temu aktowi władza poznawcza, oraz natura dalszego podłoża wymienionego aktu, tj. samej substancji duszy zwierzęcej i ludzkiej. Podejmując się tego zadania, przyjmuję doktrynę z zakresu filozofii przyrody czy metafizyki o bytowym zróżnicowaniu się duszy zwierzęcej i ludzkiej na substancję, władze psychiczne i akty tych władz.

1. Pośrednie poznanie relacji u zwierząt, to poznanie, które jest pewnego rodzaju zmysłowym widzeniem relacji wziętych tak, jak one mogą wyrazić się w obrębie zmysłowego konkretu przez zacieśnienie się do jednostkowych przedmiotów zjawiskowych, jest, bez żadnych wątpliwości, przejawem o charakterze materialnym. Określając w ten sposób ze stanowiska filozofii przyrody poznanie relacji u zwierząt, chcę powiedzieć językiem pojęciowym teorii hylemorfizmu, że to poznanie jest wewnętrznie zależne od materii pierwszej zwierzęcego *compositum* w tym sensie, że ta materia jest — obok formy substancjalnej — ostatecznym współpodmiotem rzeczonego poznania. Gdybyśmy pominęli zróżnicowanie bytowe, jakie w poruszonej przez nas kwestii uwzględnia teoria hylemorfizmu, moglibyśmy naszą tezę wyrazić w sposób bardziej konkretny językiem pojęciowym przyrodnika, że poznanie relacji u zwierząt jest przejawem zależnym wewnętrznie od jakiegoś organu cielesnego, że jest — krótko mówiąc — czynnością organiczną. Za słusznością naszej tezy, wziętej w tym drugim sformułowaniu, przemawia ta okoliczność, że nie widać, jak mogłoby się dokonać zrównanie z rzeczywistością przy tym typie poznania, o jakie chodzi w wypadku pośredniego poznania relacji u zwierząt, jeżeliby to poznanie nie było czynnościowym wyrazem odpowiednio zdeterminowanej i zorganizowanej materii [186]. Ale, przyjmując materialność wymienionego poznania, nie sprowadzam go do żadnych, dających się stwierdzić przez fizjologa, zmian

[186] Wypowiadając się w tym sensie, jestem równie daleki jak Buytendijk (*Psychologie des animaux*, s. 278) od tłumaczenia genezy zjawisk psychicznych u zwierząt zwykłymi procesami mechanicznymi.

strukturalnych i czynnościowych, jakie zachodzą w tkance nerwowej poczynając od jej zewnętrznych aparatów odbiorczych. Sądzę, że przeciw możliwości takiej redukcji świadczą w dostatecznej mierze charakter całkowitej nieoglądowości, jaki przysługuje aktowi ujmowania relacji u zwierząt, i właściwa temu aktowi wolność od determinacji ilościowej, związanej z rozciągłością przestrzenną. Chodzi tu o te dwie cechy omawianego aktu, których istnienie tłumaczy się ze stanowiska teorii hylemorfizmu tym, że w konkretnym bycie zwierząt, obok materii pierwszej, stanowiącej podstawę dla właściwości ilościowych, występuje jeszcze forma substancjalna, która, nie mając w sobie żadnych części składowych istotnych i ilościowych, jest w sobie całkowicie niepodzielna i nierozciągła.

Jeżeli teraz, wychodząc z założenia, że „wszelki czyn wypływa z głębin bytu" [187], przyjmujemy za rzecz oczywistą, że sposób działania czegokolwiek stosuje się do jego sposobu istnienia (*modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius*) [188], będziemy musieli zgodzić się na to, że skoro pośrednie poznanie relacji u zwierząt jest zależne wewnętrznie od jakiegoś organu cielesnego, to w takim razie bliższe i dalsze podłoże bytowe tego poznania — odnośna władza psychiczna i substancja duszy zwierzęcej — są nie tylko w swym działaniu, ale również i w swym istnieniu zależne wewnętrznie od ciała zwierzęcego, dokładniej, od jego materii pierwszej, tak że nie mogą istnieć w niezależności od tej materii, a więc po śmierci danego organizmu. Zarówno więc bliższe jak i dalsze podłoże bytowe poznania relacji u zwierząt musi posiadać charakter materialny. Nie widać, co mogłoby przemawiać za tezą, jaką dawniej podzielał Buytendijk [189], że dusza zwierzęca jest niematerialna. Ta teza na pewno nie wynika z tego, na co wymieniony autor się powoływał, że spostrzeganie u zwierząt ma charakter postaciowy [190]. Buytendijk zresztą swej dawnej tezy obecnie już nie powtarza i jest skłonny opowiedzieć się za zdaniem Arystotelesa i scholastyków, że dusza zwierzęca jest tylko duszą zmysłową *(anima sensitiva)* [191], a więc duszą materialną. Gdy czytamy niedawną wypowiedź Buytendijka, że mowa, właściwa samemu tylko człowiekowi, świadczy, iż sposób bytowania ludzkiego różni się od sposobu bytowania przysługującego zwierzęciu [192], mo-

---

[187] Jawaharlal Nehru, *Odkrycie Indii*, tłum. z jęz. ang. Stanisław Majewski i Kazimierz Rapaczyński, Warszawa 1957, s. 17.

[188] Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.*, I, qu. LXXXIX, a. 1. Zob. jeszcze w tym samym dziele, w jego cz. I, qu. LXXV, a. 2 i 3.

[189] Dz. cyt., s. 281, 290—291.

[190] Dz. cyt., s. 280—281.

[191] *Traité de psychologie animale*, s. 23.

[192] *Ueber die Grenzen der tierischen Intelligenz*, s. 53.

żemy być prawie pewni, że ten profesor psychologii ogólnej na uniwersytecie w Utrechcie dziś już nie twierdzi, że dusza zwierzęca jest tej natury co dusza ludzka.

2. Gdy z kolei weźmiemy pod uwagę dostępne dla człowieka bezpośrednie poznanie stosunków rzeczowych, to tych przejawów inteligencji, przy których poznana treść przedmiotowa znalazła wyemancypowanie ze sfery zmysłowego konkretu, nie możemy uważać za przejawy o charakterze materialnym. Wszak myślowe wyjście poza zmysłowy konkret, jakie ma miejsce w wypadku bezpośredniego poznania stosunków rzeczowych u człowieka, to myślowe wyjście, które w sposób tak istotny przeciwstawia się pogrążeniu w zmysłowym konkrecie, charakterystycznemu dla pośredniego poznania relacji u zwierząt, domaga się, gdy idzie o naturę odpowiadającej mu władzy poznawczej, właściwości wręcz przeciwnych do tych, jakie narzucają się przy tym drugim gatunku poznania. Chcę powiedzieć, że bezpośrednie poznanie stosunków rzeczowych, które prowadzi człowieka do przezwyciężenia nastawienia wyłącznie biologicznego i daje mu możność tworzenia kultury, jakiej zwierzę nie umie nawet przejąć w swoje posiadanie, możemy zrozumieć pod względem jego bliższego podłoża bytowego tylko wtedy, gdy założymy, że to poznanie nie jest czynnością zależną wewnętrznie od materii pierwszej, tak żeby ta materia była jej współpodmiotem. Wyrażając się bardziej konkretnym językiem pojęciowym powiemy, że bezpośredniego poznania relacji u człowieka nie można uważać za czynność zależną wewnętrznie od jakiegoś organu cielesnego, czyli za czynność organiczną. Postaram się to unaocznić jeszcze w inny sposób.

Edgar Douglas Adrian twierdzi, że „mózg potrafi w pewien sposób abstrahować trzy kąty trójkąta", że „proces abstrakcji musi się odbywać bądź w ...sferze [wzrokowej] kory, bądź w ośrodkach podkorowych, bądź wreszcie, co jest jest najbardziej prawdopodobne, w obydwóch tych miejscach łącznie"[193]. Oto, w jaki sposób Adrian uzasadnia swoje twierdzenie, że proces myślowego wyjścia poza materialny konkret jest czynnością pewnej tkanki nerwowej. Biorąc pod uwagę okoliczność, „że możemy rozpoznać melodię niezależnie od tego, w jakiej tonacji ją słyszymy, i [że] możemy rozpoznać trójkąt lub literę niezależnie od wielkości i położenia ich obrazu na siatkówce", profesor fizjologii uniwersytetu w Cambridge pisze: „Fakty te wskazują na to, że dla rozpoznania jakiegoś zjawiska nie jest rzeczą konieczną, aby pobudzenie miało miejsce

[193] *O fizycznym podłożu wrażeń zmysłowych*, przekład Jerzego Konorskiego i Anieli Szwejcerowej, Warszawa 1948, s. 127.

w określonych, tych a nie innych, zakończeniach czuciowych i określonych drogach prowadzących do mózgu; jak się wydaje, chodzi tylko o to, aby pobudzone elementy były ułożone w odpowiedni sposób. Musi istnieć coś, co odpowiada trzem kątom trójkąta, lecz nie jest potrzebne, aby każdy z tych kątów był reprezentowany w określonym, zawsze jednym i tym samym punkcie sfery odbiorczej kory mózgowej"[194].

Gdy czytamy te wywody, trudno nam nie postawić pytań: W jaki sposób pobudzone elementy tkanki nerwowej mogą odpowiadać trójkątowi jako takiemu („trzem kątom trójkąta")? Przecież jest rzeczą aż nadto oczywistą, że wszystko to, co się pojawia w obrębie tkanki nerwowej, musi mieć charakter jednostkowy. A jeżeli pobudzone elementy tkanki nerwowej mogą odpowiadać tylko jednostkowym formom trójkąta, to w jaki sposób reakcja wymienionej tkanki może wyrażać się w abstrakcyjnym poznaniu trójkąta jako takiego? Przedstawienie sobie abstrakcyjnych i ogólnych relacji, jakie wchodzą w grę przy tego rodzaju pojęciu, ani nie może być czynnością samej tkanki nerwowej, ani nawet nie może dokonywać się z wewnętrznym współudziałem tej tkanki. To przedstawienie sobie musimy uznać za czynność, która wzięta w sobie, w swej rzeczywistości wewnętrznej, jest czynnością nieorganiczną, czynnością samej duszy, czyli czynnością duchową, chociaż stwierdzamy doświadczalnie, że ta czynność, rozpatrywana w tych ramach, w jakich ją empirycznie znamy, zakłada, jako warunek *sine qua non* swego pojawienia się, odpowiednie zmiany strukturalne i czynnościowe w tkance nerwowej oraz odczuwanie takich czy innych wrażeń. Gdyby przedstawienie sobie abstrakcyjnych i ogólnych relacji, jakie składają się na treść pojęcia trójkąta jako takiego, było czynnością organiczną, materialną, mielibyśmy jakąś bardzo zasadniczą dysproporcję między skutkiem a przyczyną, która to dysproporcja kazałaby nam mówić o jakimś głębokim *irrationale* w obrębie bytu. Za istnieniem takiego *irrationale* nie opowie się jednak ten, kto doszedł do przekonania, że byt musi być wyrazem *logosu,* że musi mieć charakter racjonalny, skoro bez tego charakteru nie byłaby dla nas możliwą nauka, która jest przecież niewątpliwym faktem.

Uznawszy, że bezpośrednie poznanie stosunków rzeczowych, do jakiego może wznieść się człowiek, jest czynnością nieograniczoną, duchową, musimy w dalszej konsekwencji logicznej przyjąć, że bliższe i ostateczne podłoże bytowe tej czynności, tj. odnośna władza poznawcza i substancja duszy ludzkiej, są nie tylko w swym działaniu, ale również i w swym istnieniu niezależne wewnętrznie

194 Tamże, s. 120.

od materii pierwszej ludzkiego *compositum*, jakbyśmy wyrazili się językiem pojęciowym teorii hylemorfizmu, lub, jakbyśmy to powiedzieli w sposób mniej poprawny, ale bardziej konkretny — od ciała ludzkiego, wziętego w rozumieniu przyrodniczym. W ten sposób dusza człowieka, rozpatrywana ze stanowiska metafizyki w swej funkcji podmiotu poznania bezpośredniego stosunków rzeczowych, przedstawia się nam jako dusza duchowa, która, mimo okresowego złączenia substancjalnego z materią pierwszą ludzkiego *compositum*, może istnieć w niezależności od tej materii, tak że śmierć organizmu ludzkiego nie zniweczy jej istnienia. Do przyjęcia duchowości duszy ludzkiej, wziętej we wskazanych perspektywach, skłania nas ta sama przesłanka, na której oparliśmy się opowiadając się za materialnością duszy zwierzęcej. Jest to teza, że sposób działania czegokolwiek stosuje się do jego sposobu istnienia.

§ 4. JAK PRZEDSTAWIA SIĘ GENEZA BYTOWA DUSZY LUDZKIEJ, WZIĘTEJ W ROZUMIENIU METAFIZYCZNYM?

Opowiedziawszy się za duchowością duszy ludzkiej, rozpatrywanej w tych wymiarach bytowych, jakie się dla niej przyjmuje w ramach metafizyki tradycyjnej, nie możemy w dalszej konsekwencji przyjąć, żeby ta dusza mogła na pewnym etapie ewolucji biologicznej pojawić się w drodze cielesnego zrodzenia jako rezultat zmian, które dokonały się w sferze somatycznej określonej grupy zwierząt. Nie możemy także brać pod uwagę hipotezy bezpośredniego pochodzenia naszej duszy duchowej od materialnej duszy zwierzęcej. Jeżelibyśmy opowiedzieli się za pierwszą lub za drugą hipotezą, założylibyśmy dysproporcję między skutkiem a przyczyną, która nie daje się pogodzić z postulowanym przez wszelką naukę racjonalnym charakterem bytu.

Gdy więc idzie o teorię, według której praca, praca rąk zwolnionych w następstwie pionizacji ciała od czynności podporowych, doprowadziła małpę — poprzez powstanie mowy i rozwój mózgu oraz organów zmysłowych — do jej przekształcenia w człowieka, to tego rodzaju teorię możemy (przy zachowaniu krytycznej rezerwy w odniesieniu do zawartego w niej lamarckizmu) przyjąć tylko wtedy, gdy łączymy z nią sens całkowicie afilozoficzny, jaki wyznacza czysta analiza empiriologiczna, — gdy więc genezę duszy ludzkiej, ujętej w sposób przyrodniczy, pojmujemy jako historyczną genezę w płaszczyźnie sukcesywnego pojawiania się zjawisk w czasie. Nie możemy natomiast przyjąć wskazanej teorii, gdy jej treść zwiążemy z pojęciami filozoficznymi, które są wyrazem analizy ontologicznej.

Dlaczego taką zmianę charakteru epistemologicznego teorii uznajemy dla niej za niekorzystną? Otóż dlatego, bo chociaż zga-

dzamy się na to, że u małp „istnieje zasadnicza przesłanka oddziaływania jednym przedmiotem na drugi i korzystania z przedmiotów jako narzędzi”,[195] stanowiących „jeden z prostych momentów procesu pracy”,[196] chociaż przyjmujemy, że u wymienionych zwierząt występują więcej lub mniej trwałe a zarazem plastyczne nastawienia kierunkowe, warunkujące powstanie celowej pracy i jej rozwój[197], to jednak, ponieważ sądzimy, że pośrednie ujmowanie relacji w obrębie zjawiskowego konkretu jest u wszystkich zwierząt osiągnięciem granicznym, nie widzimy, jak rozwój pracy w świecie zwierząt mógł zakończyć się w drodze jakościowego skoku ontycznym uczłowieczeniem małpy.

Zgadzamy się na to, że nasza mowa powstała „z pracy i wraz z pracą”. Nie rozumiemy jednak, jak praca na poziomie osiągalnym dla zwierząt mogła doprowadzić do pojawienia się mowy, posługującej się zdaniem jako swą samodzielną jednostką funkcyjną, skoro taka mowa wzięta nawet w swych początkach, jakimi zapewne były zdania jednowyrazowe, wiąże się z niedostępnymi dla zwierząt relacjami symbolicznymi[198], które należą do relacji dających się poznać jedynie bezpośrednio, a więc w sposób abstrakcyjny i ogólny. Schaff pisze, że do tego, żeby zwierzęta mogły nie tylko porozumiewać się ze sobą, czyli przekazywać sobie pewne stany i przeżycia psychiczne, ale żeby mogły rozmawiać ze sobą, musiałyby zdobyć się na właściwe myślenie abstrakcyjne[199]. Otóż w ramach przyjmowanych przez nas przekonań filozoficznych sądzimy, że zwierzęta o duszy materialnej nie mogą w swym poznaniu oderwać się od przedmiotów jednostkowych i już wskutek tego nie mogą na żadnym dostępnym dla nich etapie rozwoju pracy wyjść poza swą „mowę okrzyków lub haseł”[200], która nie wymaga opanowania żadnych relacji symbolicznych i daje się całkowicie wytłumaczyć pośrednim ujęciem stosunków w obrębie zmysłowego konkretu. Musimy więc szczerze i otwarcie powiedzieć, że nas nie przekonywa w płaszczyźnie filozoficznej myśl wyrażona w tym lapidarnym zdaniu: „Najpierw praca, a następnie wraz z nią mowa — oto dwa najistotniejsze bodźce, pod wpływem których mózg małpi przekształcił się stopniowo w mózg ludzki”.

Zagadnienie powstania duszy pierwszego człowieka, wziętej w ujęciu metafizycznym, tak długo nie traci dla nas aspektu zagadkowości przy podzielanych przez nas założeniach filozoficznych,

---

195 Wojtonis, dz. cyt., s. 149.

196 Tamże, s. 148.

197 Tamże, s. 174—175, 177—178.

198 Zob. de Montpellier, dz. cyt., s. 212—236; Buytendijk, *Traité de psychologie animale*, s. 220—276; Filloux, dz. cyt., s. 108—110.

199 Dz. cyt., s. 159—160.

200 Jest to wyrażenie Dembowskiego (dz. cyt., s. 54).

jak długo nie przedstawimy sobie powstania tej duszy jako absolutnego początku. Tak jednak rozumiane zaistnienie duszy ludzkiej musimy związać z ingerencją czynnika transcendentnego w stosunku do przyrody, jakim jest Bóg, gdyż do wyprowadzenia czegoś z całkowitego niebytu do bytu potrzeba mocy nieskończonej [201]. Ponieważ chodzi o absolutny początek duszy ludzkiej, więc ingerencję Bożą możemy w tym wypadku pojąć tylko jako powołanie do istnienia całego bytu duszy pierwszego człowieka, bez posłużenia się jakimkolwiek istniejącym wpierw materiałem, a więc jako stworzenie w znaczeniu ścisłym — *creatio ex nihilo sui et subiecti*.

Przyjmując w odniesieniu do duszy pierwszego człowieka stworzenie w znaczeniu ścisłym, nie będziemy mówili, że przejawy poznawcze zwierząt, wyrażające się w ich działalności „orientacyjno-badawczej", stanowią prehistorię naszego umysłu w płaszczyźnie ontycznej, chociaż możemy przyjąć taką prehistorię w płaszczyźnie zjawiskowej, z przyrodniczego punktu widzenia. Dla nas zagadnienie genezy bytowej ludzkiego umysłu nie jest zagadnieniem z zakresu psychologii porównawczej, do której, jako do nauki szczegółowej, nie należą żadne zagadnienia filozoficzne. Ale choć u zwierząt nie doszukujemy się w ich bycie „psychologicznych przesłanek pojawienia się specyficznie ludzkiej działalności psychicznej", możemy, w pełnej zgodności z doświadczeniem, utrzymywać, że człowiek w swej psychice wykazuje wiele cech zwierzęcych. Bo jeżeli jest prawdą to, co przyjmujemy tytułem hipotezy, że ciało ludzkie jest przetworzonym przez Boga ciałem zwierzęcym, to w takim razie dusza ludzka musiała pośrednio — poprzez oddziedziczone własności somatyczne, zwłaszcza poprzez oddziedziczone właściwości anatomiczne i fizjologiczne tkanki nerwowej, ośrodków podkorowych i kory mózgowej — przejąć w siebie wszystkie dotychczasowe osiągnięcia duszy zwierzęcej pod postacią różnorodnych dążności kierujących, (w jakich przejawia się mnemiczne nastawienie instynktowe w wyniku filogenetycznej „wędrówki czynności nerwowych ku przodowi") i pod postacią specjalnych uzdolnień [202].

Ks. Kazimierz Kłósak

---

[201] Zob. św. Tomasza z Akwinu *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. XX, *De potentia Dei*, qu. III, a. 4, *Sum. theol.*, I, qu. XLV, a. 5, ad 3, i *Compendium theologiae*, I pars, cap. LXX. Zagadnieniem poruszonym przez św. Tomasza zająłem się bliżej w *Poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. I, Warszawa 1955, s. 98—102.

[202] Zob. Jana Mazurkiewicza *Wstęp do psychofizjologii normalnej*, t. I: *Ewolucja aktywności korowo-psychicznej*, Warszawa 1950, s. 55—56, gdzie autor ten pisze, w jakim znaczeniu można mówić o tzw. „dziedziczeniu cech psychicznych", o „dziedziczeniu inteligencji", a więc tego, co ma charakter fenotypowy.

JERZY S. SITO

JOHN DONNE

W czasach, gdy sprawy sztuki traktowano bez śmiertelnej powagi, a dobry smak i poczucie humoru zastępowały alkoholizm i niehigieniczny tryb życia, literatura była terenem towarzyskich spotkań, gdzie obowiązywały prawa rządzące każdą w zasadzie towarzyską imprezą. Dziś jedyną bodajże formą zbliżoną do owego kodeksu, jest sposób prezentowania obcego pisarza nieznającym jego dorobku czytelnikom. Wprowadzający winien zainteresować przyszłego rozmówcę osobą wprowadzanego, inaczej znajomość rozbije się bądź o trudności wstępnego dialogu, bądź też o brak zainteresowania, który jak z doświadczenia wiemy, co dzień skazuje na banicję poznane przelotnie twarze i nic nie mówiące nazwiska. Trudność scharakteryzowania poety jest jednak daleko większa niż ma to np. miejsce w wypadku „Dr Einsteina, twórcy teorii względności". Jedyną dostępną drogą jest analogia, wprowadzająca Hopkinsa jako „angielskiego Norwida", czy też Andrzeja Morsztyna jako „polskiego Herricka". W wypadku Donne'a niestety zawodzą wszelkie zestawienia, i to nie tylko dlatego, iż poezja polska nie może się, jak dotąd, poszczycić talentem tej miary.

John Donne: *No man is an Iland, intire of it selfe... Any mans death diminishes me, because I am involved in Mankinde. And therofore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee.* — *„Nikt nie jest wyspą, oddzielną i całą... Śmierć każdego człowieka pomniejsza mnie, bo jestem włączony w ludzkość. A więc nie pytaj nigdy dla kogo podzwonne: dzwon ten bije dla ciebie".* — *Dwa tytuły książek znanych każdemu czytelnikowi pochodzą z tego właśnie fragmentu Donne'a, poety, który dzięki temu nie jest nikomu w Polsce zupełnie obcy: tytuły, to* Komu bije dzwon *Hemingway'a i* Nikt nie jest samotną wyspą *Mertona.*

(Przyp. Redakcji)

Był to, w najlepszym sensie tego słowa, amator pisujący „ku ucieszeniu przyjaciół", który, w przeciwieństwie do zawodowych literatów swego czasu, Marlowe'a, Szekspira czy Ben Jonsona, sprawy sztuki, w tym również i własnej, traktował z należytą ironią, właściwą ludziom świadomym hierarchii celów. Prawnik z wykształcenia, podopieczny i osobisty sekretarz Sir Thomasa Egertona, Lorda Strażnika Wielkiej Pieczęci, Doktor Nauk Boskich obydwu świetnych Uniwersytetów Oxfordu i Cambridge, słynął jako wybitny autorytet w dziedzinie myśli religijnej, najznakomitszy wreszcie — jak zgodnie stwierdzają współcześni — kaznodzieja ówczesnej Anglii, być może zaś również i Europy. Nic więc dziwnego, iż poezję traktował ironicznie, dzieląc poglądy mędrca Sir Francis Bacona: „Poezja jest jak sen o wiedzy, rzeczą słodką i zajmującą, o której mniema się, iż ma w sobie boskość... Lecz czas już, bym się obudził i wznosząc się ponad ziemię, przemierzył skrzydłem czyste powietrza Nauki i Filozofii". Wierność przeżyciom i przeżycie samo cenił sobie wyżej niż egzaltowaną, jak sądził, umowność poetyckiej konwencji. Motyw „tematu, zbyt mocnego dla wyobraźni", jest częstym w jego ustach stwierdzeniem. Szydził więc z umowności, szydził z wydumanych przeżyć poetów, nie mających pokrycia w rzeczywistości.

...„Ani tak czystą miłość, jak sądzą niektórzy,
Co kochanki nie mają innej, oprócz Muzy" —

— pisał w jednej ze swych znakomitych Satyr, będących szkołą poetyckiego „realizmu". Był świadom błahości sztuki wobec esencji bytu, pisał więc w liście do Sir Henry Goodyera, przesyłając na jego ręce wiersze dla księżnej Bedfordu, skupiającej wokół siebie elitę intelektualną Anglii: „Lecz cię zaklinam na przyjaźń naszą, iżbym z okazji mego rymotwórstwa nie był źle zrozumiany, lub zgoła traktowany lekko w Plemieniu tym, i Domu, w którym żyłem".

Nie mógł, rzecz jasna, przewidzieć, iż ta właśnie nieufność wobec kształtu przeżycia, nacisk kładziony na wierność sobie raczej, niż wierność formie, wzbogacenie języka o cały obszar nie notowanych w sztuce doznań, dialektyczna, bo przeobrażana i przeobrażająca ironia wreszcie, słowem wszystko to, co mieli mu za złe zawodowi literaci, nadadzą jego poezji owo piętno obiektywizacji, „alienacji" przedmiotu i twórcy, która jest rękojmią trwałości w literaturze. Pisał „ku ucieszeniu przyjaciół", wysoka ranga intelektualna jego poezji jest więc w jakiejś mierze zasługą tej niezwykłej grupy skupionych wokół niego ludzi, na pewno zaś świadectwem jej umysłowego poziomu. Jasper Mayne w elegii swojej na śmierć

Donne'a stwierdza, iż: „mędrcem jest ten, który poezję jego zrozumie". Drayton zaś zawarł całą gorycz zawodowca, który musi zabiegać o popularność, określając szkołę Donne'a mianem „poetów kameralnych". Jak silne było jednak uznanie dla jego umysłu, przekonanie o jego intelektualnej wyższości, świadczy fakt, iż John Dryden pisał pod koniec siedemnastego stulecia: „I mogę śmiało powiedzieć o naszym czasie, iż jeśli nawet nie jesteśmy mędrcami tej miary co Donne, na pewno jesteśmy lepszymi poetami". Pomijając zasadniczy błąd zawarty w tym stwierdzeniu, jest ono wyrazem uznania dla wielkiego umysłu, które tak długo przetrwało w pamięci przyjaciół i wrogów.

Przyjrzyjmy się jednak grupie najbliższych przyjaciół Donne'a, ludzi dla których pisał znakomitą większość swoich wierszy. Nie jest ona jednoznaczna z grupą poetycką, lub jak chce Eliot, a wraz z nim i Alvarez, „Szkołą Donne'a", ta ostatnia ujęta została w ironiczny nieco nawias piórem dr Johnsona, w wieku XVIII, i obdarzona mianem „Poetów Metafizycznych". Różnica między grupą przyjaciół a grupą uczniów była decydująca: uczniowie nie mieli bezpośredniego kontaktu z mistrzem, wiersze jego krążyły w ręcznych odpisach, dr Donne bowiem nie myślał nawet o wydaniu ich drukiem za swego życia. Wpływ jego na poetów tej miary co bracia Herbert, Richard Crashow, Andrew Marvell czy Sir William Dauvenant, był więc pośredni, kształtował się przy pomocy łańcuchowej reakcji znajomości, w najlepszym wypadku sporadycznych spotkań na dworze królewskim, czy też w katedrze św. Pawła, której dr Donne był dziekanem. Do grupy przyjaciół Donne'a, na którą łaskawym okiem spoglądał król Jakub I, należeli przedstawiciele wszystkich zawodów, które bez ujmy dla siebie uprawiać mógł gentelmen siedemnastowiecznej Anglii: Kościoła, Nauki, Dyplomacji, Prawa, Polityki, w najgorszym wypadku — Armii. Sir Henry Wotton, poeta, ambasador angielski w Wenecji, późniejszy rektor Eaton College, John Hoskyns, poeta, sędzia, poseł do Izby Gmin, krytyk i eseista, sir Richard Baker, historyk i eseista, poseł do Izby Gmin, Wysoki szeryf Hrabstwa Oxfordu, Christopher Brook, jeden z czołowych jurystów Stuartowskiej Anglii, Samuel Brook, brat Christophera, kapelan królewski, profesor teologii Gresham College, późniejszy mistrz Trinity College w Cambridge, bracia Rowland i Thomas Woodward, z których jeden był dyplomatą i dworzaninem, drugi wybitnym prawnikiem, jednym z filarów Lincolns Inn w Londynie, Beaupre Bell, syn Naczelnego Barona Kanclerstwa Skarbu, sir William Cornwalis, polityk i eseista, popularyzator i naśladowca Montaigne'a, sir Tobie Mathew, dyplomata, przyjaciel sir Francis Bacona, którego nieprzystępność była przysłowiowa, a wysokie

mniemanie o sobie dorównywało ogromnej wiedzy i kulturze[1], wreszcie sir Henry Goodyer, dworzanin i żołnierz, wybitny patron sztuki ówczesnej Anglii. Jeśli w tej świetnej kolekcji pomijam kobiety, czynię tak dlatego jedynie, iż uniemożliwia mi to wielka ich liczba. Dr Donne miał bowiem wielką słabość do kobiet, i to, jak twierdzą współcześni, bynajmniej nie platoniczną. Sam stwierdza to wielokrotnie i nader szczerze; fakt, którego będzie gorąco żałował po przyjęciu święceń, w licznych, ekspiacyjnych kazaniach.

...„Ktokolwiek kocha, jeśli nie przedłoży
Sprawy właściwej, wyrusza na morze
Po to, by mdłości nabawić się jeno..."

— stwierdza w jednej ze swoich erotycznych elegii. W długiej liście kobiet, z którymi przyjaźnił się lub kochał, trudno pominąć postać Magdaleny Herbert, matki George'a Herberta, poety, któremu potomność przyznać miała miejsce obok samego mistrza, oraz brata jego, lorda Herberta of Cherbury, dorównującego mu, jak sądzę, talentem. Poprzez braci Herbert szedł ów zaciąg „uczniów", których w wiek później określił dr Johnson mianem „Poetów Metafizycznych".

Zarówno lord Herbert, jak i brat jego, bądź znali, bądź też przyjaźnili się z poetami takimi, jak Suckilng, Davenant, Henry King, Thomas Carew, tych zaś z kolei łączyły bliskie więzy z Marvellem i Abrahamem Cowley, którzy znali z kolei Crashowa i Clevelanda, tak więc wydłużał się łańcuch poetyckiego wpływu i znajomości Donne'a.

Cechą charakterystyczną środowiska przyjaciół Donne'a był fakt, iż rekrutowało się ono wyłącznie z kręgów miejskiego patrycjatu; jakkolwiek wielu z nich nosiło tytuły szlacheckie, były one najczęściej wynikiem zasług oddanych Koronie i Anglii na polu bądź nauki, bądź dyplomacji. Ze środowiska mieszczańskiego pochodził również John Donne, urodzony w parafii St. Olave w roku 1572, syn Johna Donne'a, Mistrza Cechu Kowalskiego, obywatela londyńskiej City, poważanego powszechnie tak dla rozsądku i stanowiska, jak i dla zamożności. Była to rodzina pochodzenia walijskiego, pieczętująca się herbem Dwynn, nie sposób jest jednak ustalić, kiedy i w jakich okolicznościach część jej przeniosła się do Londynu, dając początek rodowi Donne'ów. Matka poety, Elizabeth Heywood, wywodziła się od sędziego Rastalla, który był

[1] Dziś jeszcze oglądać można w Oxfordzie masywny łuk kamienny, pod którym przechodząc, sir Francis powiedział, iż zawali się on, jeśli przejdzie pod nim ktokolwiek przewyższający go wiedzą i rozumem.

szwagrem Thomasa More, Lorda Kanclerza na dworze Henryka VIII, autora słynnej *Utopii*, świętego męczennika rzymsko-katolickiego Kościoła.

Ojciec odumarł poetę we wczesnym dzieciństwie, zapisując mu w spadku niewielki majątek £ 750, stanowiący podstawę jego dochodów w czasie studiów, następnie zaś możliwość wojaży zagranicznych i paru lat hulaszczej młodości w Londynie. Umierając ojciec pozostawił liczną rodzinę, złożoną z żony i sześciorga dzieci, w tym czterech sióstr i dwu braci. Wpływ matki na życie Johna Donne'a jest zgoła niedostrzegalny. W całej jego twórczości nie ma ani jednej wzmianki tyczącej jej osoby, być może był to wynik jej powtórnego małżeństwa, zawartego nieomal natychmiast po śmierci pierwszego męża, być może sprawiły to różnice religijne, matka bowiem była gorliwą córką Kościoła rzymskiego, od którego poeta odsunął się już we wczesnej młodości. Niemniej wpływ katolicyzmu na strukturę psychiczną Donne'a był decydujący. Określił on zarówno charakter jego poezji, jak i typ konfliktów, w których wikłał się poeta aż do swej śmierci. Całe otoczenie bowiem, w którym w dzieciństwie wzrastał, było żarliwie katolickie. Nie zapominajmy przy tym, iż był to szczególny rodzaj katolicyzmu, ukształtowanego przez kontr-reformację i gwałtowną reakcję antykatolicką. Jest to heroiczny okres katolicyzmu angielskiego, tłumionego krwawo przez rządy Elżbiety. Anglia jest już w owym czasie protestancka, „Mary Tudor bowiem — według słów Butlera — nie zaś Elżbieta, jak chcą niektórzy, wprowadziła do Anglii religię protestancką; Elżbieta nie mogłaby postępować tak, jak postępowała, jeśliby barbarzyńskie okrucieństwo jej siostry nie przygotowało społeczeństwa do przyjęcia każdej religii raczej niż tej, w imię której popełniono tyle nieludzkich okrucieństw". W dzieciństwie swoim Donne wychowywany był przez Jezuitów, w tym również i rodzonego wuja, którzy płonęli jeszcze ogniem kontrreformacji.

Bliskość tych spraw, dokładna znajomość męczeństwa swoich współwyznawców dały w wyniku ową zażyłość ze śmiercią, która będzie motywem jego rozważań teologicznych i jego poezji. Fascynacja owa doprowadzi go, na kilkanaście lat przed śmiercia, do zamówienia swojego portretu w śmiertelnych prześcieradłach i zawieszenia tego portretu nad biurkiem. Sam wyznaje, iż zainteresowanie problemem samobójstwa, któremu poświecił *Bithanos* — swoją pierwszą rozprawę, ma bezpośredni związek z przeżyciami dzieciństwa. W jednym ze swoich kazań stwierdza, iż „pierwsze moje wychowanie odebrałem i pierwsze rozmowy miałem z ludźmi, których religię gnebiono i prześladowano, ludźmi pełnymi pogardy dla śmierci i głodnymi wyimaginowanego męczeń-

stwa". Motyw ten stał u podłoża rozprawy teologicznej *Pseudo-Martyr*, wydanej w roku 1610. Do rozrachunków owych z latami swego dzieciństwa zaliczyć wypada również *Ignatius, his Conclave* — walną rozprawę z Jezuitami, mistrzami jego młodości. Wszystkie wymienione przeze mnie tytuły odzwierciedlają ów konflikt sumienia, jakiego zaznał odsunąwszy się od rzymskiego Kościoła. Czuł wielokrotnie potrzebę usprawiedliwień, powoływał się więc na swoje prawo do krytyki uzyskane męczeństwem i ofiarami swojej rodziny, poczynając od sir Thomasa More, kończąc na bracie, który zmarł w więzieniu Newgate, schwytany na przechowywaniu w swoim domu katolickiego księdza.

Okres dzieciństwa kończy się w roku 1583, kiedy to spotykamy nazwisko Donne'a na listach College'u Hart Hall, w Oxfordzie. Studia rozpoczął więc wcześnie, bo w jedenastym roku życia, następnie zaś, w trzy lata później, przeniósł się dla nieznanych powodów do Trinity College w Cambridge, słynnego podówczas ośrodka myśli religijnej. W żadnym z tych Uniwersytetów nie uzyskał jednakże tytułu, z powodu „awersji jego przyjaciół do niektórych części przysięgi, składanej zazwyczaj w takich okolicznościach"; tytuł *Master of Arts* uzyskał dopiero w roku 1610, kiedy to odszedłszy od katolicyzmu nie miał powodu unikania „protestanckiej przysięgi". Kiedy dokładnie nastąpił ów przełom, nie jest rzeczą znaną, wiemy jednak, iż od czasu wstąpienia do Lincolns Inn w Londynie w roku 1592 na studia prawnicze, wiele czasu poświęcał lekturze i rozważaniom teologicznym i że już w roku 1597 nie mógł uważać się za członka Kościoła rzymskiego, wstąpił bowiem na służbę Dworu, czego katolik nie mógłby uczynić. Rzecz jest tym dziwniejsza, iż na ten okres mniej więcej przypadają jego wojaże zagraniczne do Włoch i Hiszpanii, przedsięwzięte, jak sądzi część jego biografów, w celu zaznajomienia się z państwami katolickimi, oraz pielgrzymki do Ziemi Świętej, gdzie miał jakoby przyjąć kapłańskie święcenia. Do Ziemi Świętej nie dotarł, powrócił do Anglii z gruntowną znajomością obydwu języków, literatury i myśli religijnej Włoch i Hiszpanii. Inaczej niż „Inglese Italianato" — Robert Green, który z podobnych wojaży powrócił sceptykiem i agnostykiem, czy Marlowe, który powrócił ateistą i zdecydowanym na wszystko wrogiem chrześcijaństwa, Donne wraca przesiąknięty kulturą śródziemnomorską; elegancki i dość jeszcze podówczas zamożny student prawa, żądny sławy i przyjemności życia, „wielki bywalec teatrów, wielki miłośnik kobiet, wielki pisarz wymyślnych i zarozumiałych rymów". Gruntowna znajomość literatury i myśli religijnej Włoch i Hiszpanii — a musiała to być istotnie znajomość niemała, skoro w roku 1623 chwalił się przed księciem Buckingham, iż „biblioteka moja zawiera więcej książek w języku hiszpańskim, niż jakimkolwiek in-

nym" — ukształtowały jego poezję, bliższą przecież mistyce katolickiej, niż świeckim tradycjom Elżbietanów.

W roku 1595 Donne osiąga pierwsze szczeble wielkiej — potencjalnie — kariery, zostaje przedstawiony przez przyjaciela swego z lat szkolnych, Henry Wottona, lordowi Essex i przyłącza się do jego wypraw do Kadyksu i na Azory. W czasie drugiej wyprawy zaprzyjaźnia się z synem sir Thomasa Egertona, Lorda Strażnika Wielkiej Pieczęci, i wprowadzony przez niego — zostaje osobistym sekretarzem owego potentata. Już wtedy Donne musi być związany, przynajmniej formalnie, z kościołem anglikańskim, nie wyobrażam sobie bowiem, by Lord Strażnik przyjął na tak poufne i odpowiedzialne stanowisko zdeklarowanego katolika. O tym jednak, iż sympatie jego są podówczas co najmniej podzielone, świadczy wiele utworów, wśród nich zaś szkic wiersza napisanego pod wrażeniem egzekucji Essexa, jego dawnego dowódcy, w roku 1601. *The Progresse od the Soule* jest równocześnie satyrą na Elżbietę I i satyrą na herezję, którą uosabia ona; śledząc postęp herezji „od jabłka Ewy poprzez wielkich złoczyńców — Lutra, Mahometa, Kalwina", kończy Donne swoją analizę nazywając Elżbietę „arcyheretykiem" — najgorszym.

Możliwość kariery politycznej kończy się jednak z chwilą ucieczki i potajemnego małżeństwa z młodziutką Anne More, córką sir George More i siostrzenicą Lorda Strażnika Pieczęci. Gniew teścia nie tylko wtrącił Donne'a do więzienia wraz z przyjaciółmi — Christophorem i Samuelem Brook, świadkami potajemnego małżeństwa — ale przekreślił również możliwości świeckiej kariery. Jakkolwiek bowiem sir George More, ochłonąwszy nieco, osobiście zabiegał u Lorda Strażnika o powtórne przyjęcie Donne'a na służbę, Egerton, wyrażając ubolewanie z powodu pochopnej decyzji, odmawiał dowodząc, iż „byłoby to sprzeczne z jego autorytetem i stanowiskiem, gdyby ulegał namowom zbyt zapalczywych suplikantów". Dla Donne'a i jego młodziutkiej żony rozpoczął się okres najgorszy, upokarzającej gościnności w domach przyjaciół i krewnych. Jeden z jego listów pisany jest „w hałasie trojga brykających dzieci, u boku tej, którą przeniosłem w nieszczęsne ubóstwo". Niedostatek kończy się co prawda z chwilą przyjęcia gościnności w domu sir Roberta Drury na Drury w Londynie, sam powód tej gościnności jest jednak wysoce upokarzający: sympatię sir Roberta zaskarbił sobie poeta znakomitą elegią na śmierć jego córki, której nie widział na oczy.

Okres ten kończy się w roku 1615, kiedy to ulegając namowom Jakuba I przyjmuje Donne z rąk dr Kinga, biskupa Londynu, przyjaciela z czasów wspólnej służby u Lorda Strażnika Pieczęci, anglikańskie święcenia kapłańskie w katedrze św. Pawła. Pierw-

szym zleceniem królewskim jest objęcie wykładów teologii w Lincolns Inn, w Londynie. Była to sytuacja dość kłopotliwa, z jednej strony bowiem doznawał Donne przyjemności kierowania życiem religijnym ludzi o znakomitym wykształceniu, z drugiej jednak nie mógł zapomnieć o tym, iż byli to jego dawni koledzy, pamiętający szaleństwa i ekscesy jego młodości, ludzie, którym trudno go było przyjąć w roli pokutującego Augustyna. Stąd zapewne bierze się ów ekspiacyjny ton jego pierwszych kazań, należących do arcydzieł prozy owego okresu:

„Niech uschnę i niech zniszczeję w więzieniu niedobrym, nieznośnym i żebraczym, a tak opłacę dług mój kośćmi moimi, i wynagrodzę rozrzutność młodości żebractwem mojego wieku dojrzałego. Niech zmarnieję w plwocinie pod ostrzem nieczystych i niesławnych chorób, a tak opłacę chwiejność młodości obrzydliwością wieku. Lecz jeśli Bóg nie odejmie swojego błogosławieństwa, Łaski swojej i Cierpliwości, jeśli cierpienia moje będę mógł nazwać Jego dziełem, mękę moją Jego dziełem, wszystko to co doczesne będzie gąsienicą zaledwie w kącie mojego ogrodu, zaledwie kroplą wody upadłą na morgę jedną mojego zboża. Ciało wszystkie, substancja wszystkiego jest bezpieczna, jak długo dusza sama jest bezpieczna. A kiedy uwierzę w to, co nazywamy pogodą ducha, a Pan odrzuci i zuboży i odejmie pogodę ową; i kiedy się oprę o moralną stałość, a Pan wstrząśnie, osłabi i zniszczy tę stałość; kiedy poszukam ochłody w słodyczy i spokoju sumienia, a Pan przywoła wilgocie i wapory piekieł samych, i rozwinie chmurę uporczywą i skorupę nieprzeniknioną rozpaczy nad sumieniem moim, kiedy opuści mnie zdrowie i poszukam oparcia w bogactwach, iżby ulżyły w chorobie mojej, a bogactwa precz ulecą ode mnie; kiedy będę zabiegał o łaskawość i opinię dobrą, która by pocieszyła mnie w biedzie, a ona mnie opuści, kalumnie i świadectwa fałszywe przeciwko mnie powstaną; kiedy złakniony będę pokoju, gdyż nie ma poza Tobą, Panie mój, nikogo, kto by się za mną ujął, a znajdę, iż rany wszystkie z Twojej pochodzą ręki, wszystkie strzały, które tkwią we mnie, z Twojej cięciwy; kiedy dojrzę, iżeś się odwrócił, bom uległ mojej naturze podłej, bom jest złem dla Ciebie, więc odejmujesz ode mnie swoją dobroć; kiedy zrozumiem, iż gorączka moja nie z humorów, lecz z ducha płynie, iż wrogów nie wydumałem sobie przejściowych, z fortuny i złości wielkich, lecz że są to wrogowie prawdziwi, nieubłagani i nieodparci, iż jest wrogami mymi sam Pan Zastępów, sam Bóg Wszechmocny; Bóg Wszechmocny jedynie znać będzie ciężar mojego bólu i nikt poza Nim nie zdoła nas przywieść do owej *pondus gloriae*, tej przeogromnej chwały niebieskiej, własną dłonią w inny wy-

miar, gdzie będziemy zważeni, gdzie jesteśmy połknięci, niepowrotnie, nieuchronnie, nieustannie, nieubłaganie".

W roku 1617 umiera żona poety, w chwili gdy łaska królestwa i rosnąca sława kaznodziei wynosi go na coraz to wyższe stanowiska; zostaje kolejno Doktorem Teologii obydwu uniwersytetów, Oxfordu i Cambridge, wreszcie jednym z królewskich kapelanów przybocznych. Po śmierci żony pogrąża się Donne całkowicie w medytacjach i rozważaniu Spraw Boskich, wyznając w jednym z Sonetów, iż z dwojga ukochanych pozostał mu już Bóg jeden tylko. Następuje jeszcze krótka wyprawa do Niemiec w charakterze kapelana ambasady lorda Doncaster, w czasie której wygłasza Donne jedno ze swoich najsławniejszych kazań. Powraca do Anglii, i w niespełna sześć lat po przyjęciu święceń zostaje mianowany przez króla dziekanem katedry św. Pawła w Londynie. W międzyczasie sława dr. Donne'a jako kaznodziei rośnie i ściąga do katedry tłumy ludzi z całej Anglii, nierzadko zaś i innych krajów Europy. Są to kazania w istocie dość niezwykłe, odzwierciedlające w stopniu nie mniejszym niż jego poezja problemy i obsesje jego żywota; obok spraw osobistych, zagadnień kulturalnych i śladów poetyckiej teorii. W jednym z kazań na przykład, wychodząc od analizy psalmu Dawida, stwierdza Donne, iż „we wszystkich kompozycjach poetyckich... siła całości kryje się przede wszystkim w jej zamknięciu, cała forma wiersza jest procesem obróbki złotej monety, ostatnia zaś fraza stanowi odcisk stempla, który nadaje monecie wartość obiegową". W kazaniu wielkanocnym z roku 1627 za przedmiot swoich rozważań bierze śmierć swojej córki:

„Był poganinem zaledwie ten, który powiedział: Bóg jeśli kocha człowieka, *Iuvenis tollitur*, zabierze go młodo ze świata; i poganami zaledwie byli ci, którzy obyczaju żałoby przy narodzeniu synów swoich przestrzegali, i ucztowali w triumfie, gdy synowie ich marli. Lecz tego możemy się od pogan owych nauczyć, iż jeśli ze zmarłymi na jednym piętrze, na podłodze tej samej nie przebywamy, przecie pod jednym jesteśmy z nimi dachem. Wszak nie mamy za zagubionych przyjaciół, gdy wyjdą do innego pokoju, ani wtedy nawet, gdy do innego wyjadą kraju, a przecież do świata innego żaden z nas nie odchodzi, gdyż niebo, które Bóg stworzył, i ziemia nasza, są światem jednym. Jeślibym syna na dwór królewski wprowadził lub córkę wydał za fortunę bogatą, cieszyłbym się przecie dla córki i dla syna. Czyż nie mam się więc radować, gdy Król Niebieski weźmie mi syna do siebie lub córkę moją poślubi na wieki? Przeto nie porzucam wiary, ani też nie

doświadczam nadziei, wiem bowiem, iż zmarli moi znów będą powróceni do życia. Oto jest wiara, która mnie wspiera, kiedy tracę dla śmierci bliskich, lub kiedy cierpię żyjąc w nieszczęściu, iż tak my, jak i zmarli nasi w jednym teraz żyjemy Kościele i że w czas zmartwychwstania w jednym wszyscy zasiądziemy chórze".

Kazania jego mają rygorystyczną formę, w tym też podobne są do jego wierszy. Budował je zawsze jako argument logiczny, nierzadko też, podobnie jak i w poezji, uciekał się do dialektyki, dowodził, by następnie zbić własne dowody; prowadził słuchacza zawiłymi ścieżkami swoich myśli do nieodparcie przekonywających wniosków. „W podziwie dla twej władczej mądrości, nasz uparty język się ugiął" — pisze o nim poeta Thomas Carew. Była to poezja — zarówno wierszy, jak kazań — niezwykle trudna, jeżąca się nowym słownictwem, nowym użyciem języka, rozszerzonym zakresem pojęć; absorbowała całą uwagę słuchacza, stawała się niezrozumiała przy opuszczeniu jednego chociażby członu. Ben Jonson, który nazywał Donne'a „pierwszym poetą świata w niektórych rzeczach" — stawiając go nawet ponad umiłowanym Szekspirem — twierdził równocześnie, iż „dla niezrozumiałości swojej zginie". Coleridge, wielki entuzjasta jego poezji, podjął się jej obrony w początkach XIX w. „Czytając Drydena czy Pope'a wystarczy liczyć sylaby, lecz aby czytać Donne'a czas należy mierzyć; odkrywać Czas każdego słowa przez natężenie pasji". Naiwnie brzmią w tym kontekście słowa Drydena z roku 1693: „Metafizykę upycha nie tylko w swoich satyrach, lecz również i w wierszach erotycznych, gdzie natura jedynie winna władać; podnieca umysły płci pięknej ładnymi spekulacjami i filozofią, kiedy powinien chwytać ich serca i bawić je słodyczą miłości". W tej formule, rzecz jasna, nie mieści się poezja Donne'a, który przemieniał energię ciała w energię intelektu; transponował w swoich erotycznych elegiach stany miłosne w czynność intelektualną, graniczącą o krok z bluźnierstwem, „nieprzyzwoitą" w swej ostrości i dążeniu do pełnych, niczym nieupiększonych wniosków.

Wiele skorzystał z techniki dramatu elżbietańskiego, który tak podziwiał, choć dla teatru „jako ambitny młody człowiek z towarzystwa pisać nie śmiał nawet". W wierszach swoich zatrzymał ów element „dziania się", który tak potężnie przemawia i organizuje wyobraźnię odbiorcy. T. S. Eliot, który ze wszystkich współczesnych nam poetów zaciągnął u Donne'a dług największy, tej jednej tajemnicy mistrza nie potrafił zgłębić; dlatego, być może, próbuje swoich sił w dramacie. Poezja Donne'a, choć tak dziś popularna, nie jest bynajmniej łatwiejsza dla współczesnego od-

biorcy, z reguły mniej wykształconego niż krąg jej odbiorców w w. XVII. Jej niezwykła erudycja, śmiała metaforyka, poddany ogromnej dyscyplinie intelektualnej tok rozumowania kryje w sobie jednakże nagrodę wartą trudów. Nie od rzeczy będzie tu przypomnienie Boccaccia, który na długi czas przedtem taką radę dawał czytelnikowi: „Powtarzam moją radę dla tych, którzy docenią poezję i rozwikłają jej trudne sploty. Musisz czytać, musisz dążyć wytrwale, musisz przesiedzieć noce, musisz wytężać wszystkie siły swojego umysłu. Jeśli jedna droga nie podąża do upragnionego znaczenia, weź inną, jeśli powstaną przeszkody, weź jeszcze inną, i wtedy, jeśli zdołasz wytrwać, wyda ci się jasnym, co przedtem było ciemne. Gdyż od Boga jest nam wzbronione świętość psom dawać lub rzucać perły przed wieprze".

Ostatnim kazaniem Donne'a, przygotowanym na żądanie Karola I, był „Pojedynek Śmierci", wygłoszony w kaplicy królewskiej w Whitehall, na początku Wielkiego Postu roku 1631. Isaac Walton, pierwszy biograf Donne'a, tak opisuje tę scenę:

„Zostało mu zlecone kazanie, w dniu z dawna dla niego ustalonym, w Pierwszy Piątek Wielkiego Postu; wiedział o tym i w chorobie swojej tak pilnie do obowiązku swego się przygotował, iż nie pozwolił słabości, by go przed podróżą wstrzymała, tak bardzo kazać pragnął. Przyjechał zatem do Londynu, na parę dni przed wyznaczonym sobie dniem kazania. Na jego przyjazd wielu przyjaciół — którzy z żałością widzieli, iż choroba pozostawiła mu zaledwie tyle ciała, ile potrzeba na przykrycie kości — wątpiło w jego siłę, konieczną dla takowego przedsięwzięcia; odwodzili go zatem zapewniając, iż skróci to dni jego żywota. Lecz on gorąco odmawiał ich żądaniom mówiąc, iż Bóg, który w tylu słabościach wspierał go niespodziewaną siłą, nie opuści go teraz w jego ostatniej służbie; wyrażał więc chęć zbożną wykonania tej świętej pracy. I kiedy ku zdumieniu niektórych spośród zebranych ukazał się na kazalnicy, wielu sądziło, iż przyszedł nie aby kazać o śmiertelności głosem żyjącym, lecz o śmierci samej ciałem już rozłożonym i obumarłą twarzą. I niewątpliwie wielu zadawało sobie owo pytanie z Ezechiela proroka: »Czyż kości te żyją?...« A jednak po paru pauzach, w gorącej modlitwie, wola jego pozwoliła słabemu ciału uwolnić pamięć od przygotowanych medytacji, które były o umieraniu. Tekst brzmiał: »Do Boga, Pana naszego, należą sprawy śmierci«".

I wielu spośród tych, którzy widzieli wówczas jego łzy i słyszeli głos słaby i pusty, twierdzi, iż wydał im się tekst ów proroczo wybrany, jako iż dr Donne wygłosił kazanie nad własną trumną:

...„Przedtem więc rozważmy ów *exitus mortis* jako *liberatio a morte*; bowiem jeśli do Boga, Pana naszego, należą sprawy

śmierci, we wszystkich więc zgonach naszych i klęskach śmiertelnych żywota możemy słusznie wyglądać od Boga dobrego zeń wyjścia; a wszystkie nasze przemienienia, stadia wszystkie naszego żywota, są tylko przejściem kolejnym od śmierci do śmierci. Już urodzenie nasze i wejście w żywot ziemski, jest *exitus a morte*, wyjściem ze śmierci; bowiem w żywocie matki jesteśmy umarli, bowiem nie mamy świadomości życia naszego; ani tyle nawet, ile w śnie o nim wiemy. Ani grobu nie ma tak bliskiego, ani tak cuchnącego więzienia, jakim byłoby łono dla nas, jeślibyśmy ponad czas nasz w nim pozostali lub też przed czasem naszym w łonie owym zmarli. Boć w grobie robak nie zabija nas przecie: przeciwnie, chowamy, karmimy i zabijamy następnie robaki, które samiśmy wytworzyli. A martwe dziecko w łonie zabija matkę, która je poczęła; jest więc mordercą, więcej, pasożytem, po śmierci swojej nawet. Lub jeśli nawet nie jesteśmy aż tak martwi w łonie, by zabić tę, która nam dała pierwsze życie, życie nasze wegetatywne; jesteśmy martwi, tak martwi, jak bałwany Dawida: w łonie bowiem mamy oczy, a nie widzimy, mamy uszy, a nie słyszymy. Tam, w łonie, jesteśmy poddani prawom ciemności, wciąż pozbawieni światła; tam, w łonie, uczymy się okrucieństwa spijając krew matki; tam, w łonie, możemy być potępieni, choć może nie dane nam będzie się narodzić. O poczęciu naszym w łonie mówi Dawid: »Cudownie i strasznie jestem stworzony...« Łono, które winno być domem życia, staje się śmiercią samą, jeśli nas Bóg w nim zostawi. Zamknięcie łona, którym Pan grozi tak często, nie jest ani tak ciężkim ni strasznym przekleństwem przy zamknięciu pierwszym, jak przy drugim zamknięciu. Nie tak w zamknięciu jałowego łona, jak w zamknięciu łona słabego, gdy dziecię już dojrzewa i nie ma dość sił, by je wydać. Oto jest siła nieszczęścia — upaść na progu szczęśliwej nadziei... Zatem, kiedy staniemy się ludźmi (co znaczy: gdy dana nam jest dusza, możność ruchu w łonie), choć nie możemy sami, rodzice nasi za nas mówić mogą śmiało »O Biedny Człowiek, któż go uwolni z ciała jego śmierci?« Gdyż łono samo jest ciałem jego śmierci, jeśli nie będzie zeń uwolniony".

John Donne, „pierwszy poeta świata w niektórych rzeczach", zmarł w sześć tygodni po wygłoszeniu „Pojedynku Śmierci".

W katedrze św. Pawła w Londynie zachował się, mimo pożaru, nagrobek z napisem własnego układu:

JOHN DONNE

DOKTOR NAUK BOSKICH,

PO STUDIACH ROZLICZNYCH, PRZEDSIĘWZIĘTYCH PRZEZEŃ
OD WCZESNEGO DZIECIŃSTWA Z PRACO-
WITOŚCIĄ WIELKĄ I NIE BEZ POWODZENIA, PRZYJĄŁ
ŚWIĘCENIA KAPŁAŃSKIE,

POD WPŁYWEM I NATCHNIENIEM DUCHA ŚW. I ZA RADĄ
I NAMOWAMI KRÓLA JAKUBA,

W ROKU JEGO ZBAWICIELA 1614, I W JEGO WŁASNYM ROKU
42 ŻYWOTA,

BĘDĄC OBDARZONY DZIEKANATEM TEGO KOŚCIOŁA
27 LISTOPADA 1621,

ZOSTAŁ ZEŃ OBDARTY PRZEZ ŚMIERĆ, W OSTATNIM DNIU
MARCA 1631;

TUTAJ, CHOĆ W PROCH RZUCONY, WIELBI TEGO,
KTÓREGO IMIĘ JEST ZMARTWYCHWSTANIE

Jerzy S. Sito

JOHN DONNE Przełożył JERZY S. SITO

W I E R S Z E

SŁOŃCE WSCHODZI

Słonko niesforne, kpie zapobiegliwy,
Przecz tak w kotary
I okna nasze poglądasz, kpie stary?
Zaliż twych ruchów śledzi kto szczęśliwy?
Licho zrzędzące, idźże śpiące łając
Ucznie i kwaśne chłopaki w terminie;
Myśliwym powiedz, niechaj w trąby grają,
I mrówki skrzyknij, zaś żniwo im zginie.
Miłość, jednako, nie zna swojej pory,
Łachmanów czasu, ranka ni wieczoru.

Tak zadufanyś, iż twoje promienie
Krzepkie są przecie?
Gdybym śmiał tylko z jej twarzy ulecieć,
Mógłbym je zaćmić powiek przymrużeniem.
A skoro wzrok Jej oczu twych nie spali
Zajrzyj no jutro i powiedz, ladaco:
Wonności Indii, dyjamenty zali
Obok mnie leżą, czy w swoich pałacach?
Pytaj o królów, coś widział ich może,
A wszyscy rzeką, iż w moim są łożu.

Jam jest Książęta, Ona zaś ich dworem,
Cóż reszta znaczy?
Tak władce grają, jak uczyć ich raczym;
Alchemią skarby, a honor pozorem.
Aniś połowy takiej szczęśliwości
Nie zaznał, Słonko; wiek twój nie po temu.
Miałeś bo światu użyczać ciepłości,
A żeś nas ogrzał, więc już sobie drzemaj.
Świeć nam więc, Stary, a ujrzą cię wszędzie,
Sferą te ściany, łóżko Centrum będzie.

W MIŁOŚCI NIESKOŃCZONOŚĆ

Jeślim nie posiadł Miłości był całej,
Miła, Jej całej nigdy nie posiędę;
Ani westchnieniem poruszać mi skały,
Ni łzy już więcej z oczu nie dobędę,
A wszystkie skarby, cenę twej urody,
Łzy, listy, szepty, dawno już wydane;
Więcem należność odebrał bez szkody,
Targ dopełniony, akta są spisane.
Lecz jeśli z ciebie dar ów wydobędę,
I pośród innych swoją część dostanę,
Miła, Jej całej nigdy nie posiędę.

Lub jeśli wszystką nawet byś oddała,
Miarą niepełną zmierzysz Miłość ową,
Bo summującą, coś naonczas miała;
Lecz mogą inni począć ją od nowa,
Westchnieniem, łzami serce twe zapalić,
Nieutrudzeni, łacno mnie przemogą;
Z nową Miłością, nowy lęk się scali,
Bo tej dla siebie już żądać nie mogę.
A przecież całą miłował cię będę,
Bo serce twoje dzierżawą jest srogą,
I co w nim wzrośnie, na własność posiędę.

Jednakże wszystkiej nie chcę ciebie, miła;
Kto wszystko posiadł, więcej nie posiędzie;
Skoro zaś Miłość tak mi obrodziła,
Więc plon wciąż nowy bez nagrody będzie.
Bo serca przecie nie oddasz mi co dzień,
Lub jeśli oddasz, nigdyś go nie dała;
Jego zagadką jest, iż gdy odchodzi,
W tobie zostaje, więceś je zyskała.
Tak sercem jednym z twoim sercem będę,
Chcąc złączyć bowiem, przecz byś je mieniała?
Wszystkim będziemy, i Wszystko posiędę.

GORĄCZKA

O, nie umieraj; bo tak znienawidzę
Kobiety wszystkie, gdy odejdziesz, miła,
Iż pamięć twoją przeklnę i wyszydzę,
Kiedy przypomnę, iż jednąś z nich była.

I to wiem jeszcze, iżbyś zejść nie śmiała,
Bo śmierć to właśnie ze światem rozstanie;
A przecie ninie gdybyś umrzeć miała,
Wraz z Twym oddechem i świata nie stanie.

Lub jeśli przetrwa, to zewłok jedynie,
Boś ty jest dusza świata odchodząca;
Robakiem marnym mąż świetny dziewczynie,
A każda piękność, twym cieniem błądzącym.

O mędrce srodzy, którzy czas trwonicie,
Szukając ognia, co świat wasz pożera;
Czemuż więc prawdy, mędrce, nie widzicie,
Iż to gorączka, na którą umiera?

I to wiem jeszcze, iż schnąć tak nie może,
Ni znosić długo tortury zbyt srogiej;
Gorączka strawi, co w piec jej nałożą,
Zaś zło tak wielkie, to opał za drogi.

Płomień twój, miła, szlakiem jest komety,
I ślad jej zginie, w tobie zatopiony;
Każda twa cząstka jest tobą; a przeto
Tyś jej bezkresem, tarczą nieboskłonu.

Takem umyślił, by wstrzymać cię trochę,
Choć odchodzące, nie będzie wstrzymane;
Wolej bych ciebie godzinę był kochał,
Niż wszystko inne po wiek wieków; amen.

POGRZEB

Ktokolwiek przyjdzie, aby mnie owinął,
Niech nie śmie wcale
Dotykać włosów, co z dłoni mej płyną;
To znak tajemny tej, która we chwale
Niebios zasiada;
W nich kształt widzialny dusza moja bierze,
Ona w nich włada
Dobrem swym, członków przed rozkładem strzeże.

A skoro mózg mój w dół ścięgnom dozwala
Schodzić, żelaza
Każdą część moją przenikną i scalą;

Tym tu zaś włosom w górę piąć się kazał
  Mózg mędrszy mego,
Więc lepiej scali; przez Nią mi sądzone
  Bolu takiego
Zażyć, jak więźnie na śmierć prowadzone.

Więc wolę oną pogrzeb razem ze mną;
  Umęczon srodze
Nie chcę, by wiedzę kto odgadł tajemną
I czcił ów kosmyk i w grzechu był brodził;
  W pokorze mojej
Oddałem wszystko, z duszy i ze siebie,
  Już się nie boję,
Sędziów, skazany, i podsądnych grzebię.

HYMN DO BOGA, MEGO BOGA W MEJ CHOROBIE

Jako iż w święte wstępuję podwoje,
  I pośród chóru wiecznego zasiędę
Muzyką Pańską — w Twoich progach stojąc,
  Narzędzia mego próbował wpierw będę,
I noty przyszłe poustawiam w rzędy.

Lekarze moi rozpostarli w łożu
  Mapę, bom mapą, której już nie zwiną;
Kosmografowie! Zaraz mi wyłożą
  Na Południowy jak Zachód mam płynąć;
Per fretum febris, u tych cieśnin ginę.

Widok Zachodu oko moje bawi,
  A chociaż z cieśnin nie znam przywołania,
Winien być mapie mej Zachód łaskawym,
  Boć Wschodem przecie z każdej mapy wstanie;
Tak śmierć zawarła w sobie zmartwychwstanie.

Jestże Okean u kresu mej drogi?
  Bogactwa Wschodu? Jeruzalem Święte?
Gibraltar, Anyan czy Magellan srogi;
  Boć szlaki wszystkie w cieśninach wytknięte,
Gdzie Jafet z ojców i Shem był poczęty.

Drzewo Adama i Krzyż twój tajemny,
  Raj i Kalwaria w jednym miejscu stały;
Spójrz Panie. Obaj Adamowie we mnie:

Jak pierwszy potem twarz oblał mi całą,
Krew mnie drugiego do twej wiedzie chwały.

W jego mnie szkarłat przyjmij spowitego,
Przez Jego ciernie inną daj koronę;
A jakem kazał zakonu Twojego
Strzec, niech mi słowo będzie powrócone:
Pan w otchłań rzuca, by dźwignąć skruszone.

SONETY ŚWIĘTE

(ii)

Jako iż wszystkie masz do mnie więc prawa,
Tobie się oddam, Panie. Tyś mnie stworzył,
Na grzychyś moje krwi cenę nałożył,
Więc odkupiony przed Bogiem mym stawam.

Jam sługa korny; Tyś ojciec łaskawy,
Obraz Twój, w Twojej jaśniał będę zorzy.
Tyś bolu ujął, Tyś we mnie otworzył
Dom, nimem zdradę zgotował plugawą.

Czemuż więc Szatan własność Twoją Panie
Tobie wydziera? Przecz duszy mej żąda?
Jeśli na pomoc słudze nie powstaniesz,

Rozpaczą zwalon, dziw będę oglądał,
Iż ją miłujesz, a pomocy wzbraniasz,
Gdy Czart przeklina, ale ją osłania.

(vi)

Oto komedyi ostatnia jest scena; w pielgrzymce mojej
Tu milę ostatnią kryślą niebiosa;
Nogi mnie chyże w ony wyścig niosą,
Ku mecie bliskiej, gdzie już czas mój stoi.

Więc śmierć żarłoczna czeka, by rozdwoić
Duszę i ciało; pod jej usnę ciosem,
A wciąż budzące się oczy naniosą
Twarz tak potworną, iż drżą członki moje.

Więc kiedy dusza w niebiosa się chroni,
A ciało ziemskie w ziemi przystań bierze,
Grzychom się moim niech czeluść odsłoni,

Tak miejsce słuszne każdy z nas odbierze;
A przeto wina będzie mi zmazana,
Bom świat opuścił, ciało i szatana.

(x)

Nie pusz się, śmierci, chociaż lękiem dławisz
Człeka lichego, za jaje twa groza;
Ani mnie zetniesz jeszcze, ani mrozem
Ściętych, żywota, biedastwo, pozbawisz.

Ze snu, co ledwie za obraz swój stawisz,
Pożytki wielkie; za twoim więc wozem
Rozkosz iść musi; im rychlej zejść możem,
Tym pewniej przecie duszę moją zbawisz.

Królom powolnaś, losom i żołnierzom;
W truciznach siedzisz, zarazie i wojnach;
Przecz się więc puszysz? Śpi barziej spokojnie

Kto maku zażył, jak twoich uderzeń;
Krótki sen minie i wstaniem zbudzeni,
I sczeźniesz śmierci, i w proch się przemienisz.

John Donne

przełożył Jerzy S. Sito

KS. ZYGMUNT MICHELIS

PISMO ŚW. A TRADYCJA

(Artykuł informacyjno-dyskusyjny)

Wybitny autor, znany dobrze czytelnikom „Znaku” omawia w poniższym artykule sprawy związane zarówno z tematyką soborową jak i biblijną z punktu widzenia współczesnej ewolucji myśli protestanckiej.

REDAKCJA

W żadnym większym, a może i mniejszym Kościele nie istnieje całkowita jednomyślność w zapatrywaniach, ani jednoznaczność w formach i obrzędach. Dotyczy to także, choć w mniejszej mierze, Kościoła rzymsko-katolickiego, a istnienie różnych i licznych grup, szkół teologicznych, ruchów religijnych i odmian pobożności w anglikanizmie, luteranizmie, baptyzmie itd. we wszystkich organizacjach kościelnych i zrzeszeniach religijnych, jest chyba dostatecznie przekonywającym dowodem, że całkowity uniformizm w myśleniu i w obrzędach jest nawet w obrębie jednego wyznania rzeczą niemożliwą, a według niektórych — niepożądaną. Na Kongresie Ekumenicznym w Evanston stwierdzono, że ta różnorodność w myśleniu chrześcijańskim i w kształtowaniu społeczności chrześcijańskich jest w pewnych wypadkach wynikiem i dowodem bogactwa darów Ducha Św. oraz zdrowego, bujnego życia duchowego. Rzecz oczywista, że nie dotyczy to ekskluzywizmu, fanatyzmu i duchowej pychy, które niestety tak często rozbijały duchową jedność chrześcijaństwa i są raczej chwastem na glebie kościelnej. Podobnie, jeżeli jedna pojedyncza myśl, choćby zaczerpnięta ze skarbnicy Pisma świętego, zostaje uznana za absolutną, a wiele innych, z tej samej skarbnicy pochodzących, jest pomijanych i lekceważonych, zmienia się charakter i wartość tej pojedynczej prawdy i może ona zamienić się w duchowe ubóstwo, a nawet kalectwo. Wynikają z tego gorszące, bolesne i nieraz w wysokim stopniu szkodliwe rozłamy w rodzinie Bożej.

I to właśnie działo się wielokrotnie w dziejach Kościoła Chrystusowego. Chrześcijaństwo dzisiejsze jest wynikiem walki z licznymi schizmami i herezjami, które od początku trapiły i rozdzie-

rały Kościół. W rezultacie poszczególne człony Kościoła Powszechnego pielęgnują i rozwijają dziś swoją partykularną prawdę i tradycję, nie interesując się zupełnie treścią innych prawd tegoż Kościoła, wyznawanych w podobnie jednostronny sposób w innych odłamach Kościoła Bożego na ziemi.

Bywa także gorzej, że zeloci konfesyjni usiłują te inne częściowe prawdy, nieraz wielkie i zbawienne, zwalczać lub co najmniej przemilczać. Ale mimo to wszystko możemy z radością stwierdzić, że jednak na każdym etapie historycznym istniał wspólny „grunt wiary", na którym budowały się wszystkie biblijne konfesje i partykularne Kościoły. Gdy jednak który z odłamów z tego „gruntu wiary" schodził, słusznie tedy tracił prawo do nazwy Kościoła i stawał się „sektą".

Tym wspólnym „gruntem wiary" jest najstarsza i najprostsza tradycja — tradycja apostolska, że „Bóg był w Chrystusie i w Nim pojednał świat ze Sobą". Statut Światowej Rady Ekumenicznej wyraził to pierwotnie jeszcze lapidarniej: Chrystus — nasz Bóg i Zbawiciel. Ten stan rzeczy wynika z okoliczności, że od chwili ustanowienia kanonu Nowego Testamentu nadrzędny i wyłączny autorytet Pisma świętego jako norma wiary nie został zakwestionowany przez żadne chrześcijańskie wyznanie. A Biblia wszak jest sformułowaniem i spisaniem ustnej tradycji Chrystusowej apostołów oraz ich uczniów i jako taka jest źródłem i podstawą późniejszej tradycji starokościelnej, czyli pierwotnej, katolickiej.

A jaki powinien być nasz stosunek do późniejszych uchwał i formuł kościelnych, pisemnych symboli wyznaniowych, począwszy od Ojców Kościoła i uchwał ekumenicznych soborów, które są miarodajnym komentarzem i wyjaśnieniem prawd biblijnych i tradycji apostolskiej pierwotnego Kościoła?

Według zapatrywań niektórych kierunków religijnych i Kościołów konfesyjnych wiele z tej spuścizny wieków nie tylko nie przyczyniło się do utrwalenia i przekazania objawionych prawd, lecz je raczej zaciemniło, a nawet zniekształciło.

Taki pogląd uchodzi za protestancki stosunek do tradycji, aczkolwiek nie odpowiada to w całej rozciągłości przekonaniom i nauce Ojców Reformacji. Ich hasło *sola scriptura* głosi tylko nadrzędność Pisma świętego jako *norma normans.*

Trzeba tu jednak zaraz stwierdzić, że dziś tylko bardzo radykalne lub bardzo skrajne prądy protestanckie wyznają te zasady w całej rozciągłości, posuwając się nieraz do wartościującego segregowania ksiąg i części biblijnych i odrzucając zasadę inspiracji. Konserwatywny luteranizm oraz anglikanizm odcinają się wyraźnie od tej liberalnej postawy. Te dwa kierunki wyznaniowe, opierając się na pozycji swoich reformatorów, uznają tradycję

starokościelną i uchwały soborów powszechnych, żądając jedynie ich konfrontacji ze Słowem Bożym. W obecnej dobie coraz częściej rozlegają się głosy, że zasadę *sola scriptura* należy rozumieć w powyższym, ograniczonym znaczeniu jako nadrzędną normę, zachowując jednak jednocześnie to wszystko z tradycji starokościelnej, co potrafi się ostać w świetle Słowa Bożego. Zwłaszcza Kościół Luterański, który wytworzył najobfitszą pisemną tradycję własną w postaci swoich Ksiąg Symbolicznych, jest prekursorem tej teologicznej postawy. Coraz częściej i wyraźniej słyszy się hasło: Pismo święte na pierwszym miejscu, ale i tradycja — na drugim.

I pod tym względem ruch ten może się powołać na przykład i słowa dwóch największych autorytetów i Ojców protestantyzmu — Lutra i Kalwina. A w najnowszych czasach nawet sfery jednostronnie konfesyjne poczynają przyznawać, że zasada *sola scriptura* w sensie absolutnym i praktycznym jest jedynie teorią, gdyż pobożność każdej społeczności kościelnej prócz Biblii czerpie natchnienie także, jak to stwierdzono na konferencji ekumenicznej w Edynburgu, z „żywych strumieni życia Kościoła Powszechnego".

I tej zmianie postawy teologii protestanckiej w stosunku do tradycji, szczęśliwym zbiegiem okoliczności, a raczej, powiedzmy, zrządzeniem Opatrzności, odpowiada zmiana stosunku teologii rzymsko-katolickiej do Pisma świętego. Wyraża się to m. in. w wydawaniu licznych nakładów Pisma świętego, w urządzaniu popularnych wykładów biblijnych oraz zalecaniu wiernym czytania Biblii. Jakże daleko odeszliśmy od tych niedawnych czasów i praktyk zaniedbywania znajomości Biblii. Z radością, lecz i z pewną zazdrością możemy stwierdzić, że po wojnie także katolicyzm w Polsce pod tym względem zawstydza i wyprzedza, zwłaszcza w akcji wydawniczej, polski protestantyzm. Kościół Ewangelicko-Augsburski usiłuje odrobić to zaniedbanie przygotowując nowy polski przekład Biblii.

Gdy więc obserwujemy te dwa zbieżne ruchy, dostrzegamy, jak walą się mury uprzedzeń rozdzielające dotąd Słowo Boże i tradycję. Protestanci coraz więcej i chętniej studiują i cenią starokościelną tradycję, a katolicy coraz częściej i obficiej czerpią bezpośrednio ze skarbnicy Pisma świętego. Węgierski Kościół Reformowany wydał dzieła Ojców Kościoła, dotąd przez protestancką teologię, nie mówiąc już o praktyce kościelnej, niemal zupełnie ignorowane i zaniedbane.

Jeżeli tych śladów nowego ducha w stosunku do starokościelnej tradycji wśród protestantów w Polsce jest tak mało, to nie wynika to bynajmniej z naszego zacofania, lecz raczej ze smutnego faktu wielkiego ubóstwa polskiego piśmiennictwa protestanckiego w dobie obecnej. Zbliżenie obydwu zasadniczych grup kościelnych

w sprawie zagadnienia Słowa Bożego i Tradycji pociągnęło za sobą największe zmiany w zakresie piśmiennictwa kościelno-historycznego. Ekumenia spowodowała, że dotychczasowa metoda przedstawiania dziejów Kościoła, polegająca na gloryfikowaniu własnej historii, a przemilczaniu, a nawet zohydzaniu dziejów kościelnych innych wyznań, należy już prawie całkowicie do przeszłości. W sferach ekumenicznych wszystkich Kościołów Konfesyjnych dziś już panuje powszechnie pogląd, że dążenie do jedności chrześcijańskiej, płynące z wiary w jedność i niepodzielność Kościoła Chrystusowego, postuluje przekonanie, że nie tylko konfesyjna historia, lecz także historia Kościoła Powszechnego, czyli wszystkich Kościołów Konfesyjnych, ma dla każdego chrześcijanina wielką wartość, gdyż dopiero wszystkie konfesyjne dzieje kościelne razem dają pełny obraz dziejów Kościoła Bożego na ziemi.

W oparciu o te logiczne konkluzje, płynące z ducha i celu ruchu ekumenicznego, konferencja ekumeniczna w Lund (Szwecja) w r. 1952 w sprawie wzajemnego stosunku Biblii i Tradycji oraz Historii Kościelnej uchwaliła następujący wniosek:

„Proponujemy utworzenie Komisji Teologicznej, której zadaniem będzie gromadzenie i opracowanie materiałów dla wykazania, że równolegle i w łączności z historią konfesyjnych Kościołów istnieje historia Kościoła Powszechnego, która jest dawniejsza, obszerniejsza i bogatsza aniżeli partykularne dzieje choćby największego Kościoła Konfesyjnego". Po dwuletnich przygotowaniach Komisja taka powstała w dwóch równoległych sekcjach — amerykańskiej i europejskiej. Wynik prac obydwu sekcji przedstawia się w skrócie w sposób następujący:

Jeżeli chodzi o znalezienie ekumenicznej doktryny, czyli podstawowego wspólnego wyznania wiary, które mogłoby odgrywać rolę *confessio oecumenica*, to główną przeszkodą na drodze do tego celu jest coś, co nazwalibyśmy „podwójną wizją teologiczną". W dyskusjach ekumenicznych doszliśmy już do tego, że potrafimy zrozumieć teologiczną pozycję i religijne życie naszych partnerów. Ale jednocześnie pamiętamy i czujemy, że omawiane zagadnienia mogą być ujęte także z innego punktu widzenia i wyrażone w odmiennych formułach. Mówimy przeto: „tak »my« patrzymy na tę sprawę w świetle naszej tradycji i teologii, a tak »oni« patrzą na tę samą sprawę w świetle ich tradycji i teologii". A przecież Prawda jest tylko jedna i musi ostatecznie stać się tak jasną, iżby stała się bezsporną i dobrowolnie uznaną przez wszystkich chrześcijan, podobnie jak w zakresie ścisłej nauki z kolejnych, błędnych lub jednostronnych hipotez wyłania się w końcu bezsporna prawda naukowa. Czyż sprawy duchowe i prawda religijna mogłyby

być wyjęte spod działania tego formalnego prawa? I czyżby to nie stawiało pod znakiem zapytania samego jej istnienia? Rozumiemy, że sprawy nie podlegające eksperymentom, czyli szkiełku i rozumowi mędrca, są mniej przystępne i bardziej skomplikowane, ale tym niemniej podlegają tej samej regule. I z tego przekonania wyrosła i działa Ekumenia. Nie chodzi o uniformizm formuły i kształtu — chodzi o Prawdę i jedność ducha, choćby na własny, historyczny, narodowy, kulturalny sposób. Chodzi o odkrycie, a w wielu wypadkach tylko o przypomnienie wspólnego planu i fundamentu Domu Bożego na ziemi. Budować zaś może go każdy naród swoją metodą, a tym bardziej meblować go według własnego gustu.

Trudno pogodzić się z tym, że grupy wyznaniowe psychologicznie nie potrafią się oderwać od swojej historycznej tradycji i uczuciowej postawy. Po prostu nie są jeszcze zdolne, mimo dobrej woli do wyzwolenia się spod uroku podwójnej wizji teologicznej. Potrafią dopiero najwyżej zrozumieć i obiektywnie sprecyzować obydwie wizje teologiczne danego zagadnienia — własną i cudzą. I w tym miejscu dyskusja staje w ślepej uliczce i na martwym punkcie.

Dla przykładu weźmy pozornie najprostszą, a w rzeczywistości zasadniczą i decydującą sprawę: stosunek do Pisma świętego i Tradycji. Wszyscy w ruchu ekumenicznym godzimy się na to, że Pismo święte jest *norma normans*, nawet w stosunku do własnej lub najstarszej tradycji kościelnej. Ale to jest teoria. W praktyce bowiem każdy partner wykłada Biblię, a nawet jej poszczególne wersety, według własnej doktryny konfesyjnej i nieświadomie podkłada pod niektóre Jej twierdzenia własne zasady konfesyjne. I w ten sposób z tego samego twierdzenia biblijnego wyprowadza się różniące się między sobą, a nieraz nawet przeciwstawne zasady teologiczne. A przecież inaczej, tzn. nie w świetle własnej tradycji, nikt nie chce lub nie potrafi rozumieć Biblii. Gdyby zaś to uczyniono, równałoby się to odstępstwu od swego wyznania, czyli jak się to mówi — od „wiary ojców". I oto w tych warunkach, mimo niewątpliwie dobrej woli i wysokiej kultury duchowej wielu partnerów, a nawet szczerej, chrześcijańskiej miłości bliźniego niezamierzonym wynikiem ekumenicznej dyskusji bywa deprecjacja teologicznej postawy i doktryny partnera, celem uniknięcia tej konsekwencji w stosunku do własnej tradycji. Jedynie Kościół rzymsko-katolicki otwarcie i twardo, choć dziś bez złośliwej intencji, czynił to i jeszcze czyni wobec wszystkich swoich partnerów, a raczej przeciwników: chcesz jedności, tedy wyrzeknij się swoich „błędów", nawróć się na „moją wiarę", podporządkuj się władzy nieomylnego papieża, a będziesz posiadał pełną Prawdę. Ale to nie jest takie proste!

Czyż może nie jest jedynym wyjściem ze ślepej uliczki i sposobem przezwyciężenia martwego punktu w dyskusji gwałtowne oderwanie się od swojej przeszłości i wyzwolenie się spod uroku i więzów tradycji wyznaniowej, aby poza nią szukać bezpośredniego spotkania z Bogiem i na tym fundamencie osobistych bezpośrednich doznań religijnych budować społeczność wiary ekumenicznej i Kościół Powszechny?

Sądzimy, że dla każdego na pierwszy rzut oka staje się jasna absolutna nierealność tej drogi. Poza tym przecież i takie spotkanie, możliwe zresztą tylko indywidualnie, może nastąpić i faktycznie następuje w różny sposób, na różnych drogach i z różnym skutkiem, zależnie od kościelnego i kulturalnego środowiska oraz charakteru i duchowego życia danego człowieka. Ale na tej drodze w najlepszym wypadku mógłby powstać tylko jeszcze jeden nowy Kościół konfesyjny.

Czyż więc na tej ziemi i w tym eonie nie ma dla nas drogi do jedności kościelnej? Czy nie należy sobie powiedzieć: oczekujmy nowej ziemi i nowego nieba, a przede wszystkim nowego człowieka?

I tak, i nie!

Tak — trzeba czekać i modlić się! Ale zarazem — nie, gdyż nie chodzi tu o „czekanie" w dosłownym rozumieniu. Nasze czekanie musi być pracą i walką nad sobą i ze sobą w zakresie naszej jednostronności konfesyjnej, naszej obojętności wobec braci, a tym samym wobec sprawy Chrystusowej. A nasza modlitwa musi być szukaniem nie zwycięstwa naszego wyznania i Kościoła, lecz Chrystusa i Jego Kościoła. I to szczerze i wspólnie ze wszystkimi, którzy Go także szukają w „duchu i w prawdzie", i to szczerze i ufnie także na nowych drogach i wszystkich ścieżkach Ducha Świętego. Żadne „ich" doznanie, „ich" życie duchowe nie może być dla nas godne wzgardy, obojętne, obce. Wszak „oni" pielgrzymują do tego samego Domu, idą do wspólnego Ojca.

Początek musi zrobić — i niektóre już robią — każda uczciwa teologia bez różnicy wyznania. Wszyscy muszą uznać i wyznać swoją jednostronność, ograniczoną kompetencję w sprawach Prawdy Bożej, a także — jeżeli chodzi o tradycję i życie duchowe innych wyznań. Może były i są wyjątkowe jednostki — pobożne, głębokie, mądre, natchnione — ale my mówimy o ogóle wiernych, także o ogóle teologów. Wystarczy wziąć do ręki konfesyjne podręczniki nauki religii, apologetyki, dogmatyki i historii Kościoła. Ile tam istnieje przesądów, uprzedzeń, niezrozumienia, nietolerancji, a także — użal się Boże — pychy i nienawiści!

I tu ruch ekumeniczny już zdołał wykarczować w swoim obozie dużo ostu i cierni, choć chwastu pozostało jeszcze co niemiara.

Ale jakże już zmieniła się postawa wielu działaczy kościelnych i dojrzałych duchowo laików we wszystkich Kościołach!

Dla dużych historycznych Kościołów — mówię o protestantyzmie — tzw. „wolne" Kościoły już przestały być wzgardzonymi sektami. A dla tych, „wolnych Kościołów" — tamte już nie są „obmierzłym Babilonem", godnym losu Sodomy i Gomory. I jakże zacieśniły się więzy duchowe między Kościołami ewangelickimi, a Kościołem staro-katolickim, a ostatnio tak szybko i szczerze także z Kościołem rzymsko-katolickim w Polsce i na całym świecie.

Wiem, wiem, że są to dopiero pierwsze jaskółki i że w terenie jeszcze sroży się zima, i że wśród tych „jaskółek" są także chytre szpaki, czyhające na cudze ziarna. Ale znam także podobieństwo Jezusa o ziarnie gorczycznym i prawo, według którego odbywają twórcze procesy w Królestwie Bożym. I dlatego wierzę, że wiosna, nadchodzi i nadejdzie. *Spero contra spem*, bo kto raz naprawdę zanurzył się w falach ekumenicznego Jordanu (a nie tylko zwilżył w nim końce palców u nóg), ten został ochrzczony nowym duchem i natchniony nową nadzieją, bez której już żyć nie może i nie chce, mimo rozczarowania, zawody, trudności.

Nie możemy i nie chcemy, a na szczęście nie musimy wyrzekać się własnej tradycji kościelnej. Ale musimy obok i ponad tą własną tradycją konfesyjną odkrywać cierpliwie, wytrwale i ufnie tradycję ekumeniczną, która od początku była, jest i dziś, i płynie niewidzialnym nurtem poprzez dzieje wszystkich historycznych Kościołów konfesyjnych.

A przygotowaniem i podłożem tej wspólnej pracy w odkrywaniu i przywracaniu tradycji apostolskiej muszą być nie tylko konferencje teologiczne, lecz także i przede wszystkim współpraca i współżycie duchowe na wspólnych zebraniach modlitewnych i nabożnych. Mówią niektórzy, że realne jest w ruchu ekumenicznym jedynie dążenie do wzajemnego zrozumienia się i wytworzenia atmosfery zgodnego współżycia. A do tego są jedynie potrzebne i pożyteczne konferencje i dyskusje. Nabożeństwa rzekomo nic nie dają i do niczego konkretnego nie prowadzą, osłabiając jedynie własną postawę konfesyjną.

Wolno oczywiście każdemu mieć własny pogląd i własną metodę pracy ekumenicznej. Wolno więc i mnie powiedzieć, i to na podstawie trzydziestoletniej praktyki i doświadczeń w pracy ekumenicznej, że referaty i dyskusje teologiczne, aczkolwiek pożyteczne, a nawet konieczne, do celu nie doprowadzą. Okazji i tematów do dyskusji jest aż nadto. Natomiast wspólne nabożeństwa i modlitwy wytwarzają ducha, który dopiero także i dyskusji teologicznej nadaje ton zgody i pojednania.

Na zakończenie tego informacyjno-dyskusyjnego artykułu zacytuję opinię znakomitego teologa, Florowskiego, profesora Akademii Prawosławnej w Paryżu, czynnego uczestnika Kongresu w Evanston, który przed Ruchem Ekumenicznym na czas najbliższy postawił następujące zadania, względnie pytania:

1. Czy w Kościołach konfesyjnych — i w których — istnieje jakaś wspólna ogólnochrześcijańska tradycja?

2. Kiedy i jakie dodatki lub odchylenia w stosunku do tradycji apostolskiej nastąpiły w poszczególnych Kościołach w zakresie wiary i ustroju?

3. Czy jest możliwe konkretne stwierdzenie tych odchyleń bez akcentów polemicznych?

4. W jakim stopniu i zakresie jest możliwe stwierdzenie istnienia w tradycjach konfesyjnych elementów własnych w zakresie kerygima i paradosis [1]?

Do tych pytań Komisja Teologiczna Światowej Rady Ekumenicznej dodała jeszcze szereg innych pytań. Przytaczamy najważniejsze:

1. Jaki jest stosunek i wzajemna zależność pomiędzy doktryną a możliwością duchowej społeczności różnych Kościołów konfesyjnych?

2. W jakich zagadnieniach i w jakim zakresie konieczne jest porozumienie doktrynalne, aby była możliwa społeczność Sakramentalna pomiędzy Kościołami?

3. Jakie są kryteria herezji, a jakie schizmy?

4. Jaki jest stosunek tradycji konfesyjnej do tradycji apostolskiej i starokościelnej w poszczególnych wyznaniach?

5. Czy duch ekumeniczny już tak okrzepł, że jest możliwe w łonie Ekumenii sprecyzowanie jednolitego, wspólnego stosunku do zasady *sola scriptura*?

6. Czy możliwe jest stworzenie wspólnego, nieoficjalnego autorytetu teologicznego dla wydawania opinii o stosunku tradycji konfesyjnych do Biblii i Tradycji Apostolskiej?

Ekumenia Światowa zdaje sobie sprawę z trudności odpowiedzi na te pytania i świadoma jest tego, że żyjemy i długo jeszcze żyć będziemy pod znakiem szukania tych odpowiedzi. Czy je kiedykolwiek znajdziemy? Czy spełni się arcykapłańska modlitwa Jezusa, aby wszyscy byli jedno?

Modlitwa arcykapłańska Syna Bożego nie może pozostać bez Ojcowskiego „Amen" — tak niech się stanie!

Ks. Zygmunt Michelis

[1] Kerygma, czyli zwiastowanie Jezusa (na podstawie Jego własnych słów w N. T.); paradosis — nauka Kościoła na podstawie osobistego zwiastowania Jezusa i tradycji apostolskiej. (Przyp. aut.)

STEFAN PAPP

CHRYSTUS ZNOWU LUDZKI

Rozmach, z jakim współczesna sztuka atakuje człowieka, można porównać do żywiołu lawiny, która narasta w miarę zbliżania się i staje się coraz bardziej agresywna. Sztuka penetruje prawie wszystkie dziedziny życia, zarażając je klimatem współczesności. Sztuka przestaje być „zmartwieniem" jednostek — coraz częściej o sztukę kłócą się masy nowych odbiorców. Współczesność zaczyna również wypierać anachronizmy, pokutujące jeszcze i w twórczości religijnej. Takim polem żarliwej bitwy o sztukę stała się krakowska wystawa współczesnej twórczości religijnej.

Ekspozycję nazwano „Wystawa Sztuki Religijnej". Sformułowanie to wydaje mi się nieścisłe, ponieważ podział sztuki na religijną i świecką jest zabiegiem fikcyjnym, sprzecznym z jednolitością artystyczną leżącą u podstaw każdej sztuki, w każdej epoce. Dzieła twórczości religijnej nie różnią się od dzieł „świeckich" jakąś odrębną, własną specyfiką artystyczną. To nie są dwie różne sztuki, lecz różne owoce jednej i tej samej sztuki. Podział ten nie obejmuje kryteriów artystycznych, może klasyfikować jedynie treść i społeczną przydatność poszczególnych dzieł.

Pod pojęciem twórczości religijnej rozumiem nie jakąś artystyczną odrębność, lecz specyfikę treści, tematu, przedmiotu. Są to różnice treści dzieł, a nie różnice wyrazu artystycznego.

OD ADOPCJI DO PROFESJI

We współczesnej twórczości religijnej można odnaleźć wiele pokrewieństw z twórczością starochrześcijańską. Jest między tymi tak odległymi czasami jakiś wspólny punkt wyjścia w rozumieniu i percepcji dzieł sztuki. Już w katakumbach powstawały dzieła, które ekspresją i modernistyczną nerwowością wydają się nam bardzo bliskie. A przecież potrzeby artystyczne pierwszych chrze-

ścijan nie były zbyt wymagające — kilka prostych znaków, kilka zakonspirowanych symboli zastępowało późniejszy przepych kościołów.

Chrześcijanie po wyjściu z podziemia przeciwstawiali bogatej, naturalistycznej, inspirowanej „demagogią" Rzymskiego Imperium twórczości artystycznej — prostotę, umiar i surowe ubóstwo wielkiego napięcia duchowego. Chrześcijanie wprowadzili się do pogańskich świątyń nie gorsząc się obcością pogańskiej architektury, rzeźby i malarstwa. Oni adoptowali te dzieła, „chrzcili" je w duchu swoją wiarą. Nawet nowo budowane kościoły wzorowano na świeckich budowlach (bazylika). Chrześcijaństwo nie wprowadziło więc jakiejś odrębnej kultury. Przyjęło ono dorobek kultury europejskiej, budowanej na tradycjach rzymskich, greckich, germańskich, a nawet egipskich i adoptowało tę pogańską i świecką kulturę do swoich potrzeb. Świecką rzeźbę pasterza nazwano po prostu „Pastor Bonus" i wprowadzono ją do Kościoła. Na głowicach pogańskich kolumn umieszczano czasem drugą głowicę z chrześcijańskim znakiem. Dzieła twórczości świeckiej stawały się „relig·jne" pośrednio — poprzez wyobraźnię i duchową interpretację wiernych. Kontakt odbiorcy z dziełem sztuki ustalał się na zasadzie umowności — umowna rzeczywistość dzieła ułatwiała duchową asymilację idei, pomagała i towarzyszyła przeżyciom.

Ta współmierność elementów świeckich-ludzkich i religijnych-ideowych jest bliska naszej, współczesnej twórczości religijnej.

*

Z czasem różnice między twórczością religijną a świecką pogłębiają się i powstaje rozdźwięk między aktualną wrażliwością człowieka a „oficjalnym" schematem przeżycia religijnego. Psychiczny związek sztuki z ideą przekształca się w formalną, funkcyjną zależność i bezpośrednią służbę idei. Twórczość religijna „ustawiana" ściśle określonymi wymogami tematu staje się *biblia pauperum* — narzędziem idei, elementarzem, ilustrującym „wydarzenia" ideowe.

Z upływem wieków (XVI—XIX) twórczość religijna specjalizuje się w tym ilustrowaniu i staje się twórczością religijną profesjonalnie, niewrażliwą już na współmierność tematu z jego aktualnym przeżyciem.

Jeżeli chrześcijaństwo wniosło do kultury europejskiej nowe pierwiastki duchowe i moralne, jeśli sztuka za czasów pierwszych chrześcijan zaczęła znowu towarzyszyć ludzkim przeżyciom duchowym — to uwięzienie jej w skostniałej konwencji tematu i ograniczenie jej autonomii recepturą określającą z góry praktyczną

funkcję dzieła religijnego — zepchnęło twórczość religijną z pozycji akompaniamentu przeżyciom religijnym, na pozycję ilustrowania i „ponadczasowego" wyobrażania tych przeżyć.

*

Wydaje mi się, że twórczość „robiona" na tak sprecyzowane zamówienie może się łatwo stać powierzchowna i nieszczera. Może ograniczać autentyczność ideowego wyrazu, wynikającą ze spontanicznego przeżycia i potrzeby jednowyrazowego przekazania tego przeżycia. Twórczość, polegająca jedynie na prawidłowym zapisie tematu, nie zmusza do osobistego odkrycia jego treści, ilustrowanie może się obyć bez udziału czynnika weryfikującego, jakim jest osobowość artysty, jego własny sposób odczuwania. Pod wpływem takiej postawy twórców, ich nieuczciwości artystycznej, powstają dzieła bezwartościowe — powstają kicze! Wydaje mi się, że szczerość w sztuce jest uwarunkowana potrzebą wypowiedzenia językiem sztuki jakiejś własnej prawdy, własnego przeżycia religijnego, własnego stosunku do świata. Klasyfikacja ideowa dzieł, ich podział na „świeckie" i „religijne", jest rzeczą wtórną, zależną od wartości i kategorii zawartego w tych dziełach przeżycia. O wiele bliższe idei religijnej mogą być dzieła mówiące o przedmiotach tej idei, chociaż nie mieszczą się w określonym, tradycyjnym temacie religijnym („Spowiedź" S. Kulona), niż dzieła lojalnie powielające taki temat, bez emocjonalnego udziału twórcy (XIX-wieczne gipsowe „Drogi Krzyżowe").

Wydaje mi się, że zrutynizowanie twórczości religijnej i jej oderwanie się od aktualnego życia prowadzi do powstawania dzieł martwych, zarówno pod względem artystycznym, jak i ideowym.

POWRÓT DO PRZEŻYCIA

Współczesna sztuka przeżywa jakiś wewnętrzny kryzys moralny. Jest ona jak gdyby osierociała — rzadko mieszka w niej przeżycie. Wielu artystów ucieka przed przeżyciem, interesują ich problemy czysto artystyczne. Dzieła tych artystów są często smutne. Jest w nich jakaś beznadziejność i rezygnacja z człowieka. Są to dzieła milczące, ale to milczenie przypomina ciszę niemych.

Wyniesione z licznych wystaw współczesnej plastyki wrażenie depresji duchowej załamuje się w zetknięciu z wystawą twórczości religijnej. Wydaje się, że twórcy odnaleźli „przedmiot", że przemówili językiem indywidualnych wyobrażeń. Problemy artystyczne wielu zgromadzonych na wystawie dzieł kojarzą się z konfliktami

psychicznymi, moralnymi, z autentycznym przeżyciem religijnym autorów. Świeżość i prawdziwość „przedmiotu" przypomina świeckość i lapidarność dzieł religijnych z czasów starochrześcijańskich. Przeniknięcie cech ludzkich do twórczości religijnej wyparło z niej „nieludzką" idealizację postaci świętych i stylizację religijnego patosu XIX wiecznej standardowej twórczości religijnej.

Zrozpaczona matka, która trzyma na kolanach zamordowanego syna, jest... Tak, to właśnie jest „Pieta". Ale współczesna „Pieta" to również współczesny dramat — współczesne przeżycie. „Pieta" Hasiora nie opisuje znanego wydarzenia, ale tworzy to wydarzenie na nowo. Tę rzeźbę bez głów, ten kikut, strzęp czegoś, co jest ludzkie, ale jest równocześnie zdeformowane bólem, tę rozpacz — nazywa się „Pietą", ponieważ wyraża ona ideę „Piety".

Podobną wymowę mają „Piety" Stanisława Kulona, Marii Hiszpańskiej, Krystyny Miodońskiej. W „Piecie" Hanny Szczypińskiej istnieje już bardzo wyraźny akcent asymilacji cierpienia Marii-matki z tragedią współczesnego człowieka. Grafika nazywa się „Pietą Oświęcimską". Artystka rozumie cierpienia macierzyństwa i śmierci poprzez męczeństwo matki-więźnia, matki, której zabili syna. Dlatego ból u Szczypińskiej jest bólem prawdziwym, ludzkim.

Wydaje się, że tak rozumiany temat religijny stwarza dzisiaj na nowo możliwości powiązania codziennego życia z duchem wiary. Z tym, że dzieło sztuki nigdy nie będzie pełnym i jednoznacznym ucieleśnieniem wiary, której środowiskiem jest psychika człowieka. Człowiek wierzący, modląc się, poszukuje miejsca sprzyjającego modlitwie. Dzieło twórczości religijnej może być takim miejscem, pod warunkiem że człowiek nie będzie się modlił do tego dzieła, lecz przy nim.

Lekceważoną często w współczesnej plastyce „przedmiotowość" można nasycić ładunkiem subiektywnych przeżyć. Okazuje się, że właściwie użyty „język przedmiotowy" nie spłyca i nie wulgaryzuje zjawisk psychicznych, lecz może wyrażać najbardziej nieuchwytne przeżycia ludzkiego ducha. Natomiast wydaje mi się, że językiem sztuki nie można wyrażać pierwiastków „nadprzyrodzonych", postulowanych często w twórczości religijnej, ponieważ przeżycie „nadprzyrodzoności" mieści się jedynie w sferach psychicznych, jest ono subiektywnym odczuciem jednostki ludzkiej. Jeżeli twórca chce namalować „Boskość" i wierzy, że mu się udało, jest to jego subiektywne odczucie, odczytanie swego dzieła. Inny człowiek może już tej „Boskości" nie odczytać. Wiedzieli o tym starożytni chrześcijanie. Dlatego nie poszukiwali pierwiastków „nadprzyrodzonych"w dziełach sztuki, dlatego mogli bez zgorszenia i ryzyka profanacji adoptować dzieła „niechrześ-

cijańskie" do potrzeb kultu. Zjawiska „nadprzyrodzone" wyobrażali oni w umownych symbolach i znakach. Zamiast więc „malowania" idei nieśmiertelności posługiwano się wizerunkiem gołębia, będącego symbolem duszy ludzkiej, a więc i chrześcijańskiej nieśmiertelności. Ale gołąb tylko w tej umowności był „nieśmiertelnością".

Nie ma w dziejach sztuki światowej wydarzenia artystycznego, które w sposób absolutny i obiektywny przedstawiałoby „Boskość". Ani bogowie egipscy, ani greccy nie są „prawdziwi". I w twórczości religijnej postacie „świętych" były postaciami ludzkimi, których świętość symbolizowano często jedynie za pomocą umownych znaków. „Madonna" Van Eycka, „Matka Boska" Fouqueta, Botticellego — to piękne, ale „zwyczajne" kobiety. „Chrystus" Giotta, Michała Anioła, Leonarda da Vinci — to też zwyczajny człowiek. Nadprzyrodzoność tych postaci w wielkich dziełach sztuki kryje się w odczytaniu, w reakcji odbiorcy, w jego osobistym, subiektywnym przeżyciu psychicznym. Twórcy często usiłowali nadać swoim dziełom bardziej duchowy wyraz, ale ten wyraz nie był „Boskością" — on ją symbolizował. Odbiorca musi sam, swoją wiarą i przeżyciem, „ochrzcić" dzieło sztuki odpowiednim sensem, dopiero wtedy zyskuje ono pierwiastki nadprzyrodzone. Zyskuje je poprzez duchowe przeżycie wierzącego.

Tym, którzy dzielą sztukę na dzieła posiadające pierwiastki „nadprzyrodzone" i na dzieła pozbawione „Boskości", proponuję podjęcie dialogu z Sokratesem na temat „zbożności" i „bezbożności" w sztuce.

*

Współczesna twórczość religijna usiłuje znaleźć nową postać świętego. I tutaj narzuca się analogia z twórczością starochrześcijańską — punktem wyjścia tych poszukiwań jest człowiek. Tradycyjny model postaci świętego, doprowadzony w dziewiętnastym wieku do najwyższego absurdu, wycofuje się z obiegu. Narosła w latach upadku twórczości religijnej tendencja do kreowania świętych za pomocą chwytów demagogicznych, poprzez idealizację i odczłowieczania tych postaci, ustępuje obecnie usiłowaniom odkrycia cech ludzkich postaci „świętych", ich autentyzmu i prawdy. Zdejmuje się niejednokrotnie aż błazeńskie w swej lukrowatości i naiwności, pełne taniego blichtru uniformy „świętości". Odsłania się fałszywe „oficjalne" maski, ukazując prawdziwą twarz, prawdziwego — ale nie n a t u r a l i s t y c z n e g o — człowieka. Współczesny twórca religijny rezygnuje często z aureoli, nie maluje aniołków ani tym podobnych symboli, znaków i rekwizytów, które zwykle świadczyły o świętości postaci.

Postać świętego dla „maluczkich", potrzebujących optycznego pokrzepienia i wizualnej inspiracji wiary w „Boskość", przekształca się. Oto „Nawiedzenie", które jest intymną rozmową dwu zwyczajnych kobiet. „Nawiedzenie" Janiny Królikowskiej nie zawiera idealistycznie stylizowanych szat, odświętnych i uroczystych gestów, rzecz nie dzieje się w luksusowym wnętrzu, wypełnionej światłem aniołów komnacie, a mimo to jest w tym obrazie coś niepokojącego — chciałoby się podsłuchać tajemnicę, o której rozmawiają te kobiety. Wydaje mi się, że świeckie, własne, ludzkie odczucie religijnego tematu nawiedzenia stało się okazją do wyrażenia autentycznego patosu ludzkiej pokory. To nie jest gra ani poza aktorska, to działa uroczystością wielkiego przeżycia.

Również „Głowa św. Jana" Józefa Trenarowskiego jest człowiecza. To człowiek, który na pewno wie, co to jest ból zębów, głód, radość, smutek. „Św. Jan" nie patrzy w niebo, zaludnione naiwną wyobraźnią. Jest skupiony, aż monumentalny w tej zadumie. Wydaje się, że pod zamkniętymi powiekami, że wewnątrz granitowej bryły dokonuje się jakiś głęboki proces psychiczny. Wierzący odbiorca może w tej rzeźbie zobaczyć rozmowę człowieka z Bogiem.

Nie jest to „Święty Jan" dla „maluczkich", ponieważ przy nim człowiek przestaje być „maluczkim".

Autentyczność ludzkiego przeżycia można odnaleźć również i w „Św. Annie Samotrzeciej" Antoniego Rząsy. Autor dostrzega różnice „światów" Anny i Marii. To dwie matki, ale każda jest inna. Anna dźwiga ciężar codziennych trosk, jest bardziej praktyczna w poczuciu macierzyńskiej odpowiedzialności. Maria natomiast to młoda dziewczyna, smutna wprawdzie, ale smutek jej jest barwny, romantyczny. Zaduma Marii — to zaledwie przeczucie czekającej ją odpowiedzialności. Rząsa szukał swoich postaci „świętych" wśród ludzi współczesnych i ze znajomości ich życia czerpał konstrukcję psychiczną dla tych postaci. Jeśli opowiada o intymnym życiu rodzinnym Marii, jest to opowieść o rodzinie człowieczej, opowieść sprawdzalna i przekonywająca.

*

Wystawa wywołuje wrażenie szczerości. Wydaje się, że twórcy „spowiadają" się w swoich dziełach. Jest to spowiedź moralna i artystyczna. Świadczy o tym poziom artystyczny niektórych eksponowanych dzieł.

Rzeźba Hasiora, „Pieta", wykuta w drzewie, jest skrótem myślowym i artystycznym, jest pełna ekspresji i bardzo agresywna. Artysta buduje bryłę jak gdyby jednym zamachem siekiery. Ekspresję surowego materiału potęguje zdecydowana kompozycja —

Hasior konfrontuje wielką formę z ruchliwą rytmiką poziomów. Jego „Pieta" jest oszczędna i dynamiczna bezpośrednością rzeźbiarskiego wyrazu.

Trenarowski jest bardziej „intelektualny", ściszony. Jego „Głowa św. Jana" przypomina wielką formę rzeźby romańskiej. Artysta pozostawia bryłę granitu w jej wyrzeźbionym przez naturę kształcie, idzie za duchem tego kształtu w rysunku twarzy, rzeźbiąc ją bardzo płasko. Surową fakturą materiału, ciężkością formy, trafnością i dyskrecją osadzenia szczegółów Trenarowski osiągnął wyraz wielkiej monumentalności.

Rząsa opisuje, opowiada. Rząsa określa formę precyzyjnie i konsekwentnie. Jest ona jednakowo czytelna i jednakowo naświetlona. „Realizm" Rząsy ma w sobie coś z egipskiej lapidarności rysunku i ludowego prymitywu w wyczuciu proporcji. Postacie jego są „ciężkie", ale ich forma rzeźbiarska jest subtelna, „inteligentna". Rząsa rozumie drzewo, umie wykorzystać dyspozycje materiału, narzucając mu nieco klasyczną, ale doskonale zamkniętą i „aktywną" kompozycję.

„Ucieczka do Egiptu" Stanisława Kulona jest już bardzo wyraźną konfrontacją wyobraźni ludowej z współczesną „intelektualną" wrażliwością. Trafne, matematyczne zestawienie poziomu i pionów, sugestywna prostota i umowność postaci nadają rzeźbie wyraz poetyckiej metafory. Drzewo u Kulona jest mniej agresywne niż u Hasiora, ale rzeźba Kulona jest bardziej „filozoficzna".

Ceramika Krystyny Borkowskiej jest nie tylko monumentalna w formie, ale i w kolorze. Te „ziemie" i brązy, ten bursztynowy zestaw kolorów ciepłych, głębokich — doskonale podkreśla wymowę ceramicznego tworzywa. Borkowska posługuje się wielką płaszczyzną, wyraźnym rysunkiem. Jej płaskorzeźby są bezpretensjonalne w kompozycji, spięte graficznym, oszczędnym podziałem płaszczyzn o zróżnicowanej fakturze.

„Nawiedzenie" Królikowskiej można zaliczyć do konwencji realistycznej. Z tym, że „realizm" Królikowskiej jest uwarunkowany wyobraźnią, która tworzy własne przedstawienia realiów. Obraz ciepły w kolorze, stonowany, spokojny w kompozycji, przejrzysty i bardzo oszczędny, świadczy o wielkiej dyscyplinie malarskiej.

Jerzy Skąpski bawi się kolorem. Jego nieco „infantylni" „Święci" stoją sobie obok siebie, jak na paradzie. Są to barwne i pełne poezji postacie. Artysta zaskakuje fantazją, która przewija się w niespodziewanych kompozycjach, w subtelnych formach, w żywych zestawieniach kolorystycznych. Skąpski to chyba jedyny naprawdę „wesoły" malarz na wystawie.

W grafikach Krystyny Miodońskiej biel i czerń komponowana jest z dużą wrażliwością. Uderzenia plam i linii układają się w monumentalną rytmikę. Forma wchodzi w płaszczyznę i z niej wynika. Wydłużone postacie przypominają gotyk, ale jest to gotyk „wysublimowany".

„Intelektualne" są również grafiki Teresy Stankiewicz. W jej monotypiach poetyka „bezprzedmiotowych" form kojarzy się z kształtem rekonstruującego się przedmiotu. Chaos „dziania się" jest przemyślany i podporządkowany precyzyjnej kompozycji. W pracach Stankiewicz nie ma dystansu między światem realnym i abstrakcją. Oba światy zachodzą na siebie i wzajemnie się determinują („Wskrzeszenie Łazarza").

Zaskakują bardzo „innym" wyrazem grafiki Stanisława Hiszpańskiego, który patrząc na świat oczyma dziecka odkrywa groteskę i z nieco egzotyczną pedanterią przenosi ją do swoich złotawo-czarnych kompozycji.

Ciekawym zjawiskiem w dziedzinie ilustracji są prace Aliny Kalczyńskiej. Świeżość koloru, zróżnicowana faktura i bardzo graficzny rysunek nadają ilustracjom Kalczyńskiej wyraz ekspresji. Artystka rozpina pajęczą sieć subtelnych form komponując nimi przestrzeń, głębię płaszczyzny.

Hanna Szczypińska posługuje się skrótem. Czasem forma jest metaforyczna, czasem ciężka, brutalna. Artystka przeciwstawia ostrym bielom dynamicznie wyciętą czerń, albo — jak w „Piecie Oświęcimskiej" — komponuje szarości. Jej grafika jest wrażliwa, pełna skrótów i niedomówień intelektualnie wysublimowanej formy.

Wśród licznie reprezentowanych witraży wyróżniają się konwencją artystyczną prace Teresy Reklewskiej. Są to „bezprzedmiotowe" kompozycje kolorystyczne grubych, surowych, świetnie dobranych szkieł. Funkcją tych witraży jest działanie koloru i rytmiki podziału płaszczyzny.

Osobną pozycję na wystawie zajmują prace Adama Stalonego-Dobrzańskiego i Jerzego Nowosielskiego. W dziełach tych artystów przewija się wschodnia romantyka i wrażliwość artystyczna.

Stalony-Dobrzański konstruuje swoje postacie w typie romańskim. Są one krępe, mocne i powstają z wielkich form. Artysta rzuca te postacie z rozmachem w siatkę witrażu. Stąd żywość i bizantyjska ekspresja jego witraży. Są one przepojone klimatem psychicznym Wschodu. Oszczędna, graficzna dekoracyjność wynika z wrażliwej stylizacji formy. Równocześnie witraże jego są nasycone „współczesnością" skrótu, koloru i upraszczania formy.

Jerzy Nowosielski pokazał na wystawie subtelne, liryczne przemyślenia świata ikon. W jego „deseczkach" ten świat odżywa współczesną treścią filozoficzną. Nowosielski odnajduje w tradycyjnej konwencji ikonograficznej nowy materiał twórczy. Jego „Ukrzyżowanie" jest transpozycją bardzo współczesnego przeżycia tego zjawiska na język ikonograficznej stylizacji. Zarówno kompozycja jak i wybór „środków" tworzą jedność artystyczną przepojoną poetycką barwnością wyobrażenia.

*

Na wystawie można zauważyć dwa zasadnicze motywy inspiracji twórczej: albo artysta kieruje się bardzo osobistym przeżyciem religijnym, albo jego „świeckie" przeżycie kojarzy się z tematem religijnym. Ten drugi motyw inspiracji występuje, moim zdaniem, najliczniej. Uderza również jedność wyrazu artystycznego i wyrazu religijnego w wielu dziełach. Potwierdza się znana prawda, że wielkie przeżycie duchowe może być przekazane jedynie równie wielkim i prawdziwym przeżyciem artystycznym, ponieważ sztuka wypowiada się środkami artystycznymi. Tam, gdzie nie ma wartości artystycznych, nie ma również i wartości duchowych. Takie „obojętne" prace są również reprezentowane na wystawie. Wydaje się, że największym wrogiem sztuki jest brak zaangażowania, brak przeżycia — jedności przeżycia duchowego i artystycznego.

CZAS MĘCZEŃSTWA

Prawie wszystkie zgromadzone na wystawie dzieła mówią o męce, o cierpieniu ludzkim. Męczeństwo jako „przedmiot" dominuje. Problematyka i zainteresowania twórców są bliskie ich własnemu życiu, które jest determinowane cierpieniem. Nie ma na wystawie, albo jest bardzo mało akcentów gloryfikacji i radości. Współczesny człowiek nie rozumie, nie odczuwa takich przeżyć. Zbyt dużo było męczeństwa, aby móc się naprawdę i szczerze „radować". Zjawisko „czarności" w literaturze, w sztuce współczesnej determinuje również twórczość religijną. Jest to twórczość „czarna", ale nie znaczy to, że jest ona pesymistyczna. W prawdziwości i szczerości przeżycia, w duchowym ładunku tych dzieł kryje się optymizm, optymizm zwyczajnej ludzkiej pokory i miłości życia.

Sądzę, że taka wymowa dzieł twórczości religijnej jest bliska współczesnemu człowiekowi. Kiedy się myśli o wielkich ilościach nagromadzonych środków zagłady, kiedy się przeżywa cierpienie, kiedy się patrzy na cierpienie — trudno percypować „radość". Taka

„ponadczasowa radość” nie istnieje w codziennym życiu człowieka. Dlatego temat „cierpienie” jest w twórczości religijnej najczęściej spotykany.

*

Jest jedno dzieło na wystawie, które mnie najbardziej wzruszyło, które jest, moim zdaniem, dziełem reprezentującym naszą epokę, zarówno pod względem artystycznym, jak i duchowym. Mam na myśli „Chustę świętej Weroniki” Tadeusza Brzozowskiego.

Z pożarów, z krwi, z ruin, z krzyku wyłania się twarz. Twarz bardzo ludzkiego Chrystusa.

Stefan Papp

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

»POSZUKIWANIA« ANTONIEGO GOŁUBIEWA

Zazwyczaj z pewną uzasadnioną nieufnością bierzemy do ręki książkę będącą zbiorem częściowo już drukowanych i luźno ze sobą związanych artykułów. Jeżeli nawet zawiera ona coś więcej niż młodzieńcze utwory, zarzucone w dalszym ciągu pracy pomysły i okolicznościowe przemówienia, to w każdym razie daje nam rzeczy pisane w różnych czasach i na różne tematy, a więc tworzące niejednolitą całość. Zwykły czytelnik nieraz powoli wciąga się w bieg myśli pisarza, nie lubi więc w ślad za nim bezustannie zmieniać przedmiotu.

Wszystkie te zastrzeżenia rozwiewają się jednak przy czytaniu *Poszukiwań* Antoniego G o ł u b i e w a [1], jakkolwiek one formalnie podpadają pod ten rodzaj publikacji. Ten zbiór — nie tyle artykułów, co większych essejów — jest właśnie książką i dobrze skomponowaną i bardzo jednolitą. Są to w istocie jakby »Wyznania« autora *Bolesława Chrobrego* dotyczące tematów nie przypadkowych, lecz najbardziej zasadniczych: religii i moralności, życia i pracy literackiej.

Jednolitość tego tomu polega nie tylko na jego układzie ani nawet na zaangażowaniu się autora w każde zdanie i przyjęciu za każde z nich pełnej odpowiedzialności — ma ona jeszcze głębsze podłoże. Tkwi w samej wewnętrznej postawie Antoniego Gołubiewa wobec wszystkich omawianych zagadnień. Bo w przeciwieństwie do powiększającego się coraz bardziej rozszczepienia kultury naszych czasów te różne dziedziny: życia religijnego, stosunków między ludźmi i twórczości artystycznej, nie tworzą u niego osobnych, autonomicznych nurtów, lecz są zawsze świadome swej organicznej jedności. *Poszukiwania* są właśnie protestem przeciwko ich rozdzielaniu. Literatura pierwszej połowy dwudziestego wieku przyzwyczaiła nas do rozbijania osobowości ludzkiej na szereg doznań i czynów nie związanych ze sobą żadną wspólną odpowiedzialnością. „Czyż to naprawdę byłam ja?" — mówi Lucy w »Kontrapunkcie« Huxley'a, gdy Walter wyrzuca jej postępki popełnione przed kilku laty. W tym pytaniu ujawnia się cała zasada mo-

---

[1] Antoni G o ł u b i e w — *Poszukiwania* — Wydawnictwo „Znak", Kraków 1960, str. 356.

ralności lub raczej amoralności intelektualnej atmosfery międzywojennego dwudziestolecia. I dopiero gdy ta psychika ujawniła się w czynach, gdy znaleźli się ludzie pełni współczucia dla zwierząt, a nie mający żadnej litości dla bliźnich — ludzie, którzy potrafili uważać się za czułych ojców rodziny, a jednocześnie mordować tysiące bezbronnych bratnich istot nie czując jakoś nici wiążącej te dwie strony ich życia — świat współczesny obudził się z tej ułudy i uderzył na alarm. Literatura powojenna wydała cały szereg moralistów, dla których słowo „odpowiedzialność" nie było już przestarzałą formułą. Ale u pisarzy niechrześcijańskich oraz zbliżonych do egzystencjalizmu ta odpowiedzialność jest jakby wyzuta z nadziei i zdolności sprostania własnym wymaganiom. Dlatego słusznie Gabriel Marcel patrząc na ich twórczość ma wrażenie, że „możliwości rozpaczy wyrastają nam pod stopami jak bujna roślinność w zaczarowanej dżungli". Gołubiew stwierdza również w duszy współczesnego człowieka to zasadnicze rozdarcie, nie będące już nawet zwykłym faryzeizmem, ale o wiele bardziej skomplikowanym rozszczepieniem i zabłąkaniem się psychicznym, nie rozpacza jednak o znalezieniu drogi wyjścia. Ostatnie słowa książki przypominają nam, że „przecież nie jesteśmy w swym szukaniu pozostawieni jedynie sobie". Ale i w granicach przyrodzonych widzi, że nie wystarcza tu samo rozpoznanie tego pęknięcia, gdyż człowiek nie jest tylko intelektem. „Szukam w tej chwili środków, które by nie tylko ukazały współczesnemu człowiekowi jedność drogi, którą iść powinien, lecz również ułatwiły mu przeżycie tej jedności, ogarnięcie jej całym sobą". (Święto stworzenia świata). W tym głębokim poczuciu jedności i ciągłości naszego duchownego życia, w tym ogarnianiu „całym sobą" każdej dziedziny myśli i działania widzę jeden z najbardziej znamiennych i oryginalnych rysów autora *Poszukiwań*. Bo i sztuka nie jest dla niego światem oderwanym i niezależnym od reszty osobowości twórcy. Gołubiew jest skrajnym przeciwieństwem estety, dla którego piękno jest przedmiotem konsumpcyjnej rozkoszy lub dowolnej gry wyobraźni. Jest artystą świadomym jedności źródła, z którego wypływają jego życie i dzieło. Wykazując, że pasja plus dyscyplina są istotą tego, co nazywamy talentem artystycznym zaraz dodaje, że „są one tak samo podstawowym prawem każdego zawodu, każdego życia ludzkiego, każdej twórczości". W pięknym esseju o Conradzie mówi: „Jest dla mnie rzeczą niewątpliwą, że treść jego życia była jednaka w okresie żeglugi i okresie pisania". (Katolickość Conrada). To poczucie jedności praw życia i sztuki znalazło najświetniejszy wyraz w znakomitym studium o sentymentalizmie, które już chyba w sposób definitywny ustaliło rodowód tego psychicznego zjawiska. Jest ono zawsze to samo, tylko forma i kostium są inne. Występuje ono w każdej dziedzinie, gdy przeżywający podmiot nie bierze odpowiedzialności za przeżywany przedmiot, gdy nasze własne doznania przesłaniają nam wartość przeżywanej rzeczywistości. „Człowiek tak zapatrzony w siebie" —

pisze Gołubiew — „traci kontakt ze światem i ludźmi, a wtedy — wierzcie mi — przepadł. I jako człowiek i jako artysta — bo prawa obu są jednakie".

Dlatego czy Gołubiew pisze o własnej czy cudzej twórczości, o religii czy o literaturze — w rzeczywistości pisze zawsze o tym samym: o całym człowieku i rozwoju jego możliwości. Nie o normach warunkujących jego doskonałość — zawsze jedynie o drodze do niej wiodącej, o poszukiwaniu, które jest istotnym obowiązkiem a zarazem godnością osoby ludzkiej. Książka odpowiada w pełni swemu tytułowi. Toteż według mnie drugim charakterystycznym rysem tych rozważań jest widzenie człowieka nie w kręgu ustalonych granic, ale zawsze na nie kończącej się linii postępu i dążenia. Gołubiewa zajmują i niepokoją konflikty moralne (Twórcza rola konfliktu), nigdy jednak nie schodzi mu z oczu to, o czym zapominają nieraz inni moraliści pragnący dawać wskazówki ludzkości: że prawem naszej natury i etyki jest ciągły ruch i dynamiczny wysiłek, a jej wytyczną winno być ukazywanie kierunku i drogi, a nie granic i mety. I znów tak w życiu jak i w sztuce — bo rządzą nimi te same prawa: kto nie idzie naprzód, ten musi się cofać. „Nawet i miłości nie można mieć, nie zdobywając" — pisze Gołubiew. Wiara jest dla niego „tylko ciągłym nawracaniem się", a nikt nie może uczciwie powiedzieć, że jest katolikiem, tylko najwyżej, że stara się nim być. Nawet o religijnym czy artystycznym olśnieniu mówi, że „dojrzeć, to nie znaczy widzieć, to znaczy iść ku widzeniu". Literatura stanowi dla niego nie tyle środek wyrazu, co jedną z dróg poszukiwania, a dzieło pisarskie „jest tylko pośrednikiem, mostem pomiędzy poszukiwaniami i twórczością autora, a poszukiwaniami i twórczością czytelnika". Jeśli jeden i drugi niczego nie poszukują i są tylko zadowolonymi „posiadaczami" pewnych prawd, nic istotnego nie wyjdzie z ich spotkania, nie zrodzi się z niego iskra życia. To stałe, nigdy nie opuszczające Gołubiewa ujmowanie człowieka w stanie wędrówki i dążenia chroni tak jego jak i jego czytelników przed pokusą rozpaczy. Przygnębiające wrażenie jakie odnosimy z tego straszliwego rachunku sumienia, jakim jest »Upadek« Camusa, wypływa może właśnie z przeoczenia przez tego wielkiego pisarza zasadniczej prawdy, że człowieka można sądzić tylko miarą przebytej drogi, a nie miarą osiągniętego celu, że czystość intencji i uczuć nie jest w nas nigdy ustabilizowanym stanem, a zawsze jedynie uciążliwym zdobywaniem. Dlatego ta cecha »Poszukiwań« wydaje mi się ważna i zarazem głęboko chrześcijańska. Bo Ewangelia była właśnie objawieniem tej moralności dążenia i pomnażania powierzonych talentów. I tylko przyzwyczajenie jest powodem naszego niedostatecznego zdumienia wobec faktu, że Chrystus, Który był Bogiem, ale głosił Swoją naukę dla ludzi, nie nazwał się nigdy Celem, a jedynie Drogą i Życiem, a wyznaczając człowiekowi niemożliwą do osiągnięcia granicę: „Bądźcież wy tedy doskonali jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest" uniemożliwił

mu na zawsze na tym świecie zadowolenie z dojścia i przejścia w stan wewnętrznego spoczynku.

W swoich rozważaniach: *Nikt nie jest samotną wyspą* Thomas Merton mówi o ludziach, którzy w przeciwieństwie do zadowolonych z siebie i świata osobników stawiają sobie pytania dotyczące właściwego sensu życia, ale w istocie nie chcą otrzymać na nie odpowiedzi, którzy wprawdzie szukają prawdy, ale w rzeczywistości nie chcą jej znaleźć. Taki stan umysłu z pewnością istnieje i nie jest może nawet rzadki w naszych czasach. Ale nie ma on nic wspólnego z Gołubiewem, chociaż ten pisarz tak podkreśla wartość poszukiwań i w nich widzi istotną wartość i godność osoby ludzkiej. Pragnie on odpowiedzi i znajduje ją w chrześcijaństwie, zaznacza tylko, że staje się ona coraz pełniejsza w miarę naszego wysiłku i postępu, że i ona musi być bezustannie zdobywana, jeżeli nie ma być pozbawioną treści formułą. Bo wszystko tu zależy od postawy pytającego i szukającego — czy żąda od świata prawdy czy ułudy. I właśnie na ten stosunek Gołubiewa do rzeczywistości chciałabym zwrócić uwagę jego czytelników, gdyż wydaje mi się on trzecim zasadniczym, charakterystycznym rysem jego myśli i twórczości. Przede wszystkim autor *Poszukiwań* wierzy w niezależne od nas istnienie otaczającego nas świata. A parafrazując jego słowa o literaturze można powiedzieć, że ta wiara nie jest wcale taką łatwą sprawą jakby się mogło wydawać. W każdym razie jeśli to ma być wiara zawierająca szacunek dla wszystkiego, co poza nami istnieje i odpowiedzialność za przekazywany obraz tej rzeczywistości, nie jest ona dzisiaj tak powszechnym przymiotem. Nie każdy z artystów współczesnych uznałby — tak jak Gołubiew — „niezależny odeń byt i rozwój opisywanych i odmalowywanych zjawisk". (O literaturze katolickiej). Wielu z nich — i to nawet wierzących — straciło z pola widzenia prawdę, że ten świat jest dziełem Boga, niewyczerpanym w swoim bogactwie, pełnym jeszcze nieodkrytych tajemnic i nieskończenie nas przerastającym. Podświadomie stał się on dla tych artystów i pisarzy raczej „mozaiką złudzeń", wśród których ich własne przeżycie ma największą jeśli nie jedyną wartość. Układają więc kamyczki tej mozaiki tylko na jego wzór, bez względu na samoistne życie odtwarzanego przedmiotu — czują się przecież jego twórcami. Ale dla Gołubiewa ta prosta i znana prawda chrześcijańska, że cała rzeczywistość wyszła z ręki miłującego Boga, nie jest tylko uznanym przez rozum dogmatem — jest faktem, który przeżywa głęboko, całą swoją istotą, jako człowiek i jako artysta. Z niego wypływa poczucie braterstwa wiążącego go z światem przyrody i społecznością innych ludzi. Dla tej wiary Gołubiew upomina się o „święto Stworzenia Świata", dla niej przyjmuje filozofię wieczystą św. Tomasza, a wreszcie w rozdziale kończącym książkę odpowiada pozytywnie na pytanie: »Dlaczego katolicyzm?« Bo chociaż autor mówi w nim głównie o miłości, nie tylko wierzącej w Boga, ale co o wiele trudniejsze wierzącej całkowicie Bogu,

to czyni to jednak z świadomością, że nie można naprawdę kochać świata, jeśli się nie wierzy w jego rzeczywistość ani kochać Boga-Stwórcę, jeśli się nie ma wobec Niego podstawowej wdzięczności za dar istnienia.

Widzenie katolickie jest więc dla Gołubiewa „widzeniem świata takim, jakim ten świat jest. Inaczej jest to widzenie rzeczywistości". „Prawdziwe natchnienie to dojrzenie i ukazanie — tylko to. Na jakiej drodze artysta je odnajdzie: mozolnego trudu czy radosnego olśnienia — jest już rzeczą obojętną". W twórczości pisarskiej chodzi mu przede wszystkim „o dotarcie do rdzenia rzeczy tak głęboko, że zaczynamy je rozumieć, brać je niejako w siebie i łączyć się z nimi, skutkiem czego nasze życie staje się bogatsze, pełniejsze i bardziej świadome — mówiąc inaczej bardziej ludzkie". Te krótkie cytaty ukazują już rozwijaną w ciągu całej książki postawę pisarza wobec otaczającego nas świata — postawę pełną zasadniczej pokory, bo artysta czuje się w stosunku do niego raczej odkrywcą ukrytych w nim tajemnic niż jego niezależnym twórcą. Jest to subtelna, ale bardzo rzeczywista różnica punktów wyjścia, która w dalszym ciągu rozwoju pracy artystycznej prowadzi jednak na inne drogi. „Artysta — mówi nam Gołubiew — powinien być podobny do tych żeglarzy, których odwaga jest tak wielka, a żądza poznania tak głęboka, że się na kruchych łodziach puszczają w dalekie i niebezpieczne podróże odkrywcze". Wyprawa jest ryzykowna, ale zawsze warta podjęcia — „jesteśmy bowiem wokół otoczeni nieograniczonym bezmiarem tajemnicy, która czeka na swego odkrywcę".

Najwięksi artyści i pisarze mieli — choć zapewne nie tak świadomie — tę postawę odkrywczej pokory. Jej brak i dążność do zapatrzenia się w siebie — przejęcie się raczej środkami wyrazu niż wyrażanym przedmiotem — to według Gołubiewa największe niebezpieczeństwa sztuki współczesnej. Myliłby się jednak czytelnik, który chciałby z *Poszukiwań* wyciągnąć wniosek, że autor jest przeciwnikiem nowych kierunków w sztuce. Byłoby to zupełnym zapoznaniem tego wewnętrznego dynamizmu, który — jak starałam się wykazać — jest jedną z charakterystycznych cech Gołubiewa, gdybyśmy go chcieli pomawiać o chęć powrotu do przeżytych już form. Jeśli jego poglądy na rzeczywistość i proces twórczości różnią się od wielu teorii współczesnych — to może właśnie są tą odpowiedzią, którą myśl ludzka da egzystencjalizmowi, gdy ten dojdzie już do krańca swych poszukiwań i swej wędrówki w głąb dżungli rozpaczy. Młody bo zmarły niedawno w 32-gim roku życia malarz francuski, Jean Colin d'Amiens pisał w notatniku, którego inne fragmenty drukowaliśmy kiedyś w »Znaku«: „Unikam zawsze słowa »tworzę« i »twórczość« — są za wielkie dla mnie, nie czuję się w nich swojsko. Dla mnie te słowa pozostaną słowami katechizmu: Bóg stworzył niebo i ziemię... Sztuka to raczej kradzież w rodzaju tej, której dokonał Prometeusz, kiedy wykradł ogień.

Nie on go stworzył, ale on potrafił go odkryć i unieść z sobą przyjmując na siebie mękę, będącą karą tych rabusiów, jakimi są artyści". I dalej: „Malując czułem się zawsze sługą czegoś, co mnie przerasta, a co jednak innym przekazuję". Te słowa brzmią jak bratnie echo rozważań Gołubiewa, choć malarz z Amiens nigdy ich nie czytał i zapewne nawet nie słyszał o ich autorze. W czwartej części książki zatytułowanej »Tradycja i nowoczesność« Gołubiew określa wyraźnie swoje stanowisko wobec tego problemu: „Żyć znaczy odnajdywać przeszłość w teraźniejszości, a teraźniejszość przekształcać dla przyszłości. Nowoczesność stanowi wypływające z całej ludzkiej przeszłości zadanie czasów, za które jesteśmy osobiście odpowiedzialni". To zadanie obecnego czasu rozwija szczególnie Gołubiew w essejach: »Nasz stosunek do średniowiecza«, »Pan Kmicic na Jasnej Górze« i »Gdzież są artyści?« Wyjaśnia w nich niedostateczność starych form dla wyrażania nowych treści budującej się kultury zarówno w dziedzinie uczuć religijnych jak i w sztuce. Z pokorą odkrywcy można bowiem równie dobrze deformować rzeczywistość jak też ją wiernie odtwarzać, ale celem tej deformacji musi być wydobycie prawdy przedmiotu, przyciśnięcie go niejako do muru i wydarcie mu jego sekretów, a nie tylko wyrażenie własnego przeżycia. Naturalizm i powtarzanie zużytych form nie zdoła tego uczynić — przekazuje nam jedynie zewnętrzny wygląd rzeczy, kliszę nie wzbogacającą naszej wiedzy o nich. A zwykły, szary człowiek pragnie nie tylko cieszyć się sztuką, ale także nią wzbogacać — chce by go nauczyła patrzeć szerzej i głębiej na własne i cudze życie, a zarazem je bardziej kochać. Na to jednak — ostrzega Gołubiew — musi to być również „sztuka miłująca, której źródłem jest dojrzenie, poznanie i zachwyt".

Rozwinięcie i uplastycznienie tej postawy chrześcijańskiego realizmu uważam za jedno z najważniejszych osiągnięć *Poszukiwań* Gołubiewa. Oczywiście przynoszą one i inne wartości. Cała ostatnia ich część »Dlaczego jestem katolikiem?« drukowana już kiedyś w »Znaku«, ale tu rozszerzona i dopełniona, jest wspaniałym *Credo* pisarza, pełnym żarliwości religijnej i głębokiego przekonania, a przez to samo i przekonywującym. Religię tak jak sztukę pojmuje Gołubiew uniwersalnie i głęboko wydobywając z niej to, co jest „podstawowe, trwałe i zasadnicze". W gąszczu historii odnajduje jej blask zawsze żywy, nigdy nie gasnący płomień zrodzonej z niej miłości. On to oświeca drogi wszelkich poszukiwań w jakie zapuszcza się odważna myśl pisarza.

Może ktoś powiedzieć, że nie pierwszy raz słyszymy takie wyznanie wiary i że artystyczne teorie Gołubiewa są jakby dalszym ciągiem i zaktualizowaniem poglądów Norwida i jego protestów przeciwko romantyzmowi. Istotnie, można dostrzec pewne pokrewieństwo myśli i postawy obu tych pisarzy. Nie jest to takie zadziwiające jeśli się zważy, że wywodzą się one z tego samego źródła: rzetelnego dopracowania się do istoty katolicyzmu. Artysta czy myśliciel dążący do „wy-

grania wojny prawdy w sobie" bardzo rzadko wywraca całkowicie nasze o niej pojęcia, bo ona jest przecież zawsze jedna i ta sama. Jeżeli doszedłszy do końca już przetartej ścieżki potrafi wryć się w tę prawdę jeszcze trochę dalej i trochę głębiej — dzieło jego pozostaje na zawsze w skarbcu ludzkich zdobyczy. Idąc po linii autora *Promethidiona* Gołubiew dodaje do niej własne doświadczenie i przekazuje nam ich treść językiem dostępnym i zrozumiałym dla każdego dzisiejszego czytelnika. Przemawia raczej głosem zdrowego rozsądku niż uczonej spekulacji, a rzadkie ustępy, gdy chce wkroczyć w jej granice nie należą do najlepszych kart książki. Ta komunikatywność *Poszukiwań* jest ich wielką zaletą. Nie jest to nawet „powrót z krainy filozofów" bo autor nigdy nie był jej mieszkańcem. Jest „pracownikiem słowa" znającym jego celność i wagę. To, co nam dał w swojej ostatniej książce, nie jest też żadnym systemem estetyki czy filozofii chrześcijańskiej, ale raczej krzepiącym ładunkiem głębokiej mądrości życiowej wypracowanej w pisarskim trudzie wykradania światu jego tajemnic i docierania do „samego rdzenia rzeczywistości".

Maria Morstin-Górska

PRZED SOBOREM

Dziennik watykański „Osservatore Romano" z dnia 18 kwietnia br. umieścił tekst Listu Apostolskiego Ojca św. Jana XXIII do wszystkich biskupów całego świata. List ten, zaczynający się od słów *„Celebrandi Concilii Oecumenici"* zwraca uwagę na ogrom przedsięwzięcia, jakim jest zbliżający się Sobór Powszechny, podkreśla wielki postęp prac przygotowawczych, w końcu zachęca do modlitwy w intencji Soboru.

Ten ogrom przedsięwzięcia najlepiej uwypuklają prace Soborowych Komisji Przygotowawczych.

Jak wiadomo, Ojciec św. Jan XXIII ustanowił z dniem 5. VI. 1960, w uroczystość Zesłania Ducha Św., szereg Komisji Soborowych, których zadaniem ma być przestudiowanie bogatego materiału nadesłanego z całego świata katolickiego oraz wyłonienia problemów, jakie mogłyby być poruszane na II Watykańskim Soborze Powszechnym.

Każda Komisja składa się z Przewodniczącego, którym jest kardynał, z sekretarza, z członków wybranych spośród biskupów i wybitnych duchownych oraz konsultorów mianowanych spośród specjalistów. Wszyscy oni mianowani są przez Ojca św.

W razie potrzeby Komisje mogą wyłonić sekcje i podkomisje. Wspomnianym *Motu Proprio* z dnia 5. VI. 1960 r. Papież Jan XXIII

powołał 10 Komisji Przygotowawczych, dwa Sekretariaty oraz Komisję Główną.

Przyjrzyjmy się składowi i zadaniom poszczególnych Komisji.

1. KOMISJA TEOLOGICZNA

Przewodniczącym tej Komisji został mianowany kardynał Alfred Ottaviani, równocześnie prefekt Kongregacji św. Officium. Sekretarzem Komisji jest o. Tromp, jezuita holenderski, stały doradca Kongregacji św. Officium, jeden z najwybitniejszych znawców teologii Mistycznego Ciała Chrystusowego. Wśród członków tej Komisji spotkamy takie nazwiska, jak arcybiskup Besançon z Francji, Msgr Carpini, Msgr Stohr, Msgr Franic z Dubrownika, Msgr Hermaniuk, arcybiskup obrządku grecko-katolickiego w Kanadzie, Msgr Korneliuk, egzarcha obrządku wschodniego na Europę Zachodnią. Ze znanych w całym świecie naukowym osobistości należy wyliczyć teologów należących do Komisji: Belga ks. Gerfaux, profesora Uniwersytetu Katolickiego w Lowanium, autora monografii pt. „Teologia Kościoła według nauki św. Pawła"; następnie znanego dogmatyka ks. Schmausa, profesora w Padernborn, autora ośmiotomowej „Dogmatyki katolickiej". Wśród doradców Komisji znajdują się dwaj wybitni bibliści francuscy: o. De Lubac, jezuita, i o. Congar, dominikanin, których dzieła w okresie powojennym wywołały bardzo ożywioną dyskusję. Moralistów reprezentują dwa nazwiska: o. Hürtha, jezuity niemieckiego, i o. Häringa, redemptorysty, przeciwnika jurydyczno-kazuistycznego ujmowania teologii. Do Komisji należy znany także u nas w Polsce ks. Charles Journet, profesor z Fryburga, i inni.

Ojciec św. w swoim *Motu Proprio* z 5. VI. 1960 r. stwierdza, że zadaniem Komisji będzie „wybór zagadnień, jakie dotyczą Pisma św., Tradycji, Wiary i obyczajów". Tak przygotowane zagadnienia zostaną przedstawione Soborowi pod obrady.

Na podstawie rozlicznych artykułów umieszczonych w czasopismach katolickich, także przez wybitnych teologów wchodzących w skład Komisji Soborowych, można snuć pewne przypuszczenia co do tematów teologicznych, jakimi zajmie się przyszły Sobór. Można wnioskować, iż tematem obrad będzie zagadnienie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusowego. Pisze się też wiele, zwłaszcza za granicą, na temat nowej Konstytucji Apostolskiej o władzy biskupów-ordynariuszy. Na ten temat wypowiedział się kardynał Koenig z Wiednia w swoim przemówieniu, wygłoszonym w br. w czasie spotkania z dziennikarzami katolickimi z okazji święta patronalnego dziennikarzy, św. Franciszka Salezego. Według kard. Koeniga, oczekiwać należy na przyszłym Soborze pewnego rodzaju poszerzenia urzędu biskupiego, oczywiście bez ograniczania praw Stolicy Apostolskiej. Międzydiecezjalne prace, ogólnokrajowe Konferencje Episkopatu miałyby również otrzymać większą

rolę niż dotychczas. Łączyłaby się z tym pewnego rodzaju decentralizacja w Kościele. Podnoszą się również głosy odnośnie większego umiędzynarodowienia centralnej administracji Kościoła. O. Rouquette, francuski jezuita, w swoim artykule ogłoszonym w „Le Messager du Coeur-de-Jezus" pisze, że w świecie współczesnym liczbowe uprzywilejowanie Włochów jest anachronizmem. Internacjonalizacja Kurii Rzymskiej ułatwiłaby reformę, która tak leży na sercu papieżowi Janowi XXIII.

Poza tym o. Rouquette uważa, że jest wielką koniecznością zniesienie nieusuwalności z stanowisk kościelnych oraz ustanowienie ścisłej granicy wieku na wszystkich szczeblach hierarchii kościelnej z wyjątkiem godności papieskiej.

Oczekuje się również reformy prawa kościelnego, indeksu książek oraz praktyki pokutnej.

Problemem żywo poruszanym przez prasę katolicką w okresie przedsoborowym jest problem samej natury wiary, proces dochodzenia do niej i jej utraty.

Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że w klimacie zbliżającego się Soboru wszystkie kluczowe problemy Kościoła są omawiane z jakąś nową nadzieją.

Chociaż, jak się powszechnie w Rzymie mówi, Komisja Teologiczna nie przedstawi Soborowi żadnego nowego stwierdzenia do dogmatycznych definicji, to jednak podsunie mu szereg dojrzałych do rozstrzygnięcia kwestii, raczej otwierających nowe perspektywy dla myśli katolickiej we współczesnym świecie — niż izolujących Kościół od życia.

Znaczenie tej Komisji jest oczywiste, rzec można — podstawowe. Nic dziwnego, że została skompletowana przed wszystkimi innymi i najczęściej też odbywa swoje zebrania.

2. KOMISJA DLA SPRAW EPISKOPATU I ZARZĄDU DIECEZJAMI

Przewodniczącym tej Komisji został mianowany kardynał Mimmi, prefekt Kongregacji Konsystorialnej. Po śmierci kard. Mimmi, który zmarł 6. III. br. — funkcję przewodniczącego objął z woli Ojca św. kard. Carlo Confalonieri.

Sekretarzem tej Komisji jest mianowany ks. arcybiskup Gawlina, zaś jednym z konsultorów jest o. Szrant, polski redemptorysta, oraz o. Gommer Michiels, kapucyn, wybitny prawnik, b. profesor KUL.

Komisja prócz spraw typowych dla niej, jak erygowanie i wytyczanie granic diecezjalnych, rozpatruje zapewne problem poruszanej dziś żywo większej kompetencji biskupów — rządców diecezji, czyli problem decentralizacji władzy w Kościele.

Ważnym przedmiotem troski tej Komisji jest prawdopodobnie sprawa duszpasterstwa emigrantów. Wskazuje na to obecność arcybiskupa Gawliny w tej Komisji, jak też biskupa Ruppa — sufragana diecezji paryskiej — zajmującego się również duszpasterstwem emigrantów,

czy też O. Milini, członka Stowarzyszenia Misyjnego dla Włochów żyjących na emigracji, oraz Ks. Lambrechta, generalnego sekretarza „Apostolatu morza".

W skład członków wspomnianej Komisji wchodzi też znawca socjologii pastoralnej, ks. Boulard z Francji.

Widać z powyższego, że Komisja podchodzi do problemu nie tylko prawniczo, ale przede wszystkim w aspekcie duszpasterskim.

3. KOMISJA DLA SPRAW ZWIĄZANYCH Z KARNOŚCIĄ KLERU I WIERNYCH.

Na czele Komisji do spraw dyscypliny kościelnej stanął kard. Piotr Ciriaci. Sekretarzem został mianowany dominikanin O. Berutti. Do jej członków został również z Polaków powołany ks. arcybiskup E. Baziak.

Zgodnie z szerokim zakresem tej Komisji, w jej skład wchodzą wybitni moraliści, kanoniści, teologowie ascetyki i pedagogowie. Z wybitnych kanonistów, którzy weszli do Komisji, należy wymienić O. Regatillo, hiszpańskiego jezuitę, i O. Connella, franciszkanina amerykańskiego.

Zadaniem wspomnianej Komisji jest wysunięcie nowych propozycji celem osiągnięcia wyższego poziomu moralności chrześcijańskiej tak wśród kleru, jak i ludu chrześcijańskiego.

Mówi się również, że przedmiotem jej obrad będzie również sprawa rewizji Indeksu książek zakazanych, przepisy o poście oraz sprawa ubioru duchownych.

W dniu 20 maja br. odbyło się w Pałacu Apostolskim w Rzymie posiedzenie Komisji Soborowej dla spraw dyscypliny duchowieństwa i wiernych. Ojciec św. który brał udział w tych obradach, wygłosił przemówienie na temat: „Proboszcz ojcem, nauczycielem parafii."

4. KOMISJA DLA SPRAW ZAKONNYCH

Skład tej Komisji jest niemal w całości złożony z zakonników. Przewodniczący kard. Valeri oraz pięciu biskupów, jej członków, są zakonnikami. Inni członkowie i konsultorzy Komisji (z wyjątkiem dwóch księży diecezjalnych) to zakonnicy, wybitni specjaliści prawa zakonnego, jak np. o. Tocanel, franciszkanin włoski, Abellan, jezuita hiszpański. W skład tej Komisji wchodzi wielu aktualnych i byłych generalnych przełożonych zakonnych. Sekretarzem Komisji jest o. Philippe, francuski dominikanin, znakomity teolog.

Zapewne szeroko dziś omawiana adaptacja zakonów tak męskich, jak żeńskich, do nowych warunków, w jakich znajduje się Kościół, będzie przedmiotem poważnych dyskusji w łonie tej Komisji.

Sprawa rekrutacji powołań zakonnych, nowe formy życia zakonnego, zwłaszcza w zgromadzeniach żeńskich, znajdują się prawdopodobnie na wokandzie obrad.

Organizacja, współpraca międzyzakonna, stosunek zakonników do władzy biskupiej, tendencja do ograniczenia, jeśli już nie zniesienia „egzempcji" — oto inne problemy, które w świetle analizy obecnej sytuacji Kościoła muszą stać się przedmiotem obrad członków Komisji Soborowej.

5. KOMISJA DLA DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW

W drugiej połowie sierpnia 1960 r. Ojciec św. powołał 19 członków soborowej Komisji dla Dyscypliny Sakramentów. Na jej czele stoi kard. Benedykt Alojzy Masella. Wśród mianowanych członków widnieje również nazwisko ks. infułata dra B. Filipiaka, audytora Roty Rzymskiej, b. sekretarza i kapelana śp. kard. Hlonda. Członkiem tej Komisji jest również ks. Seper, arcybiskup Zagrzebia.

Analiza nowych warunków, w jakich znajduje się Kościół, może zasugerować członkom Komisji, by przedłożyć Soborowi szereg nowych propozycji.

W dziedzinie sakramentu bierzmowania przydałoby się unowocześnienie przepisów dotychczasowych bodajże w tym kierunku, by *in periculo mortis* każdy kapłan mógł udzielić tego sakramentu.

Odnośnie sakramentu Eucharystii poruszane jest zagadnienie Komunii św. — pod dwoma postaciami, jak to było w pierwszych wiekach powszechnie stosowane.

Szeroko dyskutowany jest również problem restauracji diakonatu lub przynajmniej objęcie nim braci zakonnych.

Rewizji wymagają niektóre przepisy prawa kościelnego odnośnie rodzaju i ilości przeszkód małżeńskich.

Czy przy udzielaniu sakramentów św. nie byłoby pożądane używanie języka narodowego?

Oto szeroki wachlarz zagadnień, który zapewne będzie przedmiotem dyskusji przedsoborowych. Może w tych sprawach Komisja dla dyscypliny Sakramentów wysunie również swoje sugestie?

6. KOMISJA DLA SPRAW ŚWIĘTEJ LITURGII.

Papież Jan XXIII powołał w dniu 24. VIII. 1960 r. 19 członków i 30 konsultorów Soborowej Komisji dla Spraw Świętej Liturgii. Przewodniczącym został mianowany kard. Kajetan Cicognani. W jej skład wchodzą również dwaj polscy biskupi, a mianowicie: ks. biskup Zakrzewski, ordynariusz z Płocka, i ks. biskup Kazimierz Kowalski, ordynariusz diecezji chełmińskiej. Do stołu obrad tej Komisji zasiadają

także biskupi kolorowi, jak bp. Maluli — sufragan z Leopoldville. Do znawców problematyki liturgicznej krajów afrykańskich zaliczyć należy zasiadających w tej Komisji o. Luycky, Belga, o. Hofingera, jezuitę niemieckiego, mieszkającego w Manili. Niemiecki ruch liturgiczny reprezentuje o. Jungman, autor słynnych historyczno-liturgicznych dzieł o Mszy św.

Zdaje się, że przed Komisją Liturgiczną stoją problemy zachowania w pewnych sprawach jednolitości życia liturgicznego z równoczesnym uwzględnieniem różnorodności narodowych i regionalnych zwyczajów, tak aby Prawda Boża poprzez liturgię mogła łatwiej trafić do umysłowości współczesnego człowieka. Zwłaszcza dopuszczalność języka ojczystego do liturgii w szerszym zakresie aniżeli dotychczas — wydaje się bardzo na czasie.

W każdym razie znalezienie nowych form liturgicznych, które by umożliwiły współczesnemu człowiekowi przeżycie bogactw życia liturgicznego, jest rzeczą konieczną.

Reforma przepisów liturgicznych, rozpoczęta przez zmarłego Papieża Piusa XII i kontynuowana przez obecnego Ojca św., daje najlepsze świadectwo tej prawdzie. Jan XXIII żywo interesuje się problemami liturgicznymi, czego wyraźny dowód w tym, że według doniesień prasy dnia 16. IV. br. wziął on po raz szósty udział w obradach Komisji Soborowej dla Spraw Liturgii św.

7. KOMISJA DLA STUDIÓW I SEMINARIÓW.

Przewodnictwo tej Komisji powierzył Ojciec św. kard. Józefowi Pizzardo. Wśród jej członków znajduje się kilkudziesięciu wybitnych biskupów, prałatów i zakonników. Są to przeważnie byli albo aktualni rektorzy seminariów, mający za sobą wielkie doświadczenie na polu wychowania i nauczania.

Między innymi zasiada tu arcybiskup Blanchet, dyrektor Instytutu Katolickiego w Paryżu, ks. Karol Adam, wybitny teolog i myśliciel z Tübingen, o. Vega, jezuita hiszpański i obecny rektor Papieskiego Uniwersytetu „Gregorianum", o. Dezza, poprzednik o. Vegi na tym stanowisku, ks. Pascoli, rektor Seminarium Laterańskiego, o. Stickler, rektor Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie; poza tym profesor Vito, rektor Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie, który nie jest osobą duchowną (należy do tzw. Instytutu Świeckiego). Do Komisji należy również o. Fabro, jeden z największych znawców filozofii współczesnej.

Naczelnym zadaniem tej Komisji będzie prawdopodobnie taka reforma studiów, które by odpowiednio przygotowały współczesną formację kapłańską do tych wymogów, jakie stawia kapłanowi dzisiejsza epoka.

Większa znajomość dzisiejszych zdobyczy naukowych i wciągnięcie ich do teologii, więcej uwagi dla dzisiejszych prądów społecznych nurtujących całą ludzkość — wydaje się rzeczą nieodzowną.

Jak słychać, Ojciec św. już polecił zwrócenie większej uwagi na wykłady socjologii w seminariach duchownych.

8. KOMISJA DLA SPRAW KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO.

Na czele tej Komisji stoi kard. Giovanni Amleto Cicognani. Wśród jej członków widnieje na pierwszym miejscu arcybiskup Iwan Buczko, wizytator apostolski dla grekokatolików w Europie Zachodniej, arcybiskup Konstanty Bohaczewski, arcybiskup Raban i inni. Komisja ta reprezentuje różne obrządki wschodnie Kościoła katolickiego, jak aleksandryjski, koptyski, malabarski, grecki, chaldejski, konstantynopolitański, bizantyjski i inne. Stąd też do Komisji tej wchodzą światowej sławy orientaliści i znawcy rozmaitych obrządków, jak np. o. Cornelis, sekretarz redakcji „Unitas"; o. Becquet, benedyktyn belgijski, przeor tzw. „Klasztoru jedności" w Chevetoque, o. Benoit, dominikanin francuski, profesor Instytutu Biblijnego w Jerozolimie itd.

Komisja dla Spraw Kościoła Wschodniego w pierwszej mierze ma okazać troskę o Kościoły wschodnie zjednoczone z Kościołem rzymskokatolickim, co pośrednio może wpłynąć dodatnio na pojednanie Kościoła prawosławnego z Kościołem katolickim.

Ojciec św. poznał dobrze obrządki wschodnie z czasu swojej pracy dyplomatycznej, stąd okazuje dużo sympatii dla piękna tych obrządków. Między innymi Ojciec św. w dniu 16. IV. br. celebrował po raz pierwszy Mszę Św. w obrządku greckim w kaplicy Sykstyńskiej w asyście licznych arcybiskupów i biskupów obrządku wschodniego. Fakt ten jest wyrazem troski Ojca św. o katolików obrządku wschodniego i Jego miłości dla nich.

9. KOMISJA DLA SPRAW MISYJNYCH.

Na czele tej Komisji stanął wybitny kardynał Kościoła katolickiego, o którym swego czasu prasa wiele pisała jako o poważnym kandydacie na tron papieski. Jest nim kard. Piotr Grzegorz Agagianian. Już sam fakt powołania na to stanowisko tak wybitnej osobistości świadczy, jak wielką wagę przywiązuje Kościół do prac tej Komisji, która wypracować ma nowe metody pracy misyjnej. Już dzisiaj jest widoczne, że Kościół od szeregu lat kładzie wielki nacisk na wychowanie rodzimego kleru, który by znał dobrze miejscowe warunki i w ten sposób mógł łatwiej trafić do mentalności tubylców. Sprawa ta jest o tyle pilna, że powstanie coraz nowych niepodległych państw w krajach misyjnych wytwarza skomplikowane warunki pracy misyjnej i bardzo utrudnia działalność tzw. białych misjonarzy.

10. KOMISJA DLA APOSTOLSTWA ŚWIECKICH

Komisja ta nie ma analogicznej Kongregacji w Kurii Rzymskiej. Jej przewodniczącym został mianowany kard. Ferdynand Cento. Sekretarzem Komisji jest ks. prałat Glorieux, kościelny asystent stałego Komitetu Międzynarodowych Kongresów Apostolatu Świeckich. W skład tej Komisji wchodzi również Polak, ks. biskup B. Kominek z Wrocławia. Ze znanych nam innych osobistości należy wyliczyć amerykańskiego biskupa sufragana, Fultona Sheen.

Poza tym Komisja ta skupia wielu duchownych i świeckich, wybitnych działaczy społecznych i charytatywnych.

Jak wynika ze wspomnianego już przemówienia kard. Koeniga do dziennikarzy we Wiedniu, na zbliżającym się Soborze prawdopodobnie będzie omawiany problem teologii laikatu oraz projekty ujęcia tych spraw w osobny zespół prawa kanonicznego. Coraz więcej bowiem świeckich katolików rozumie, że ich rola w Kościele nie może ograniczyć się do funkcji obserwatora, lecz ma być apostolstwem w poczuciu odpowiedzialności za losy katolicyzmu w świecie.

W odpowiedzi na laicyzację dochodzącą dziś do głosu świeccy katolicy winni podjąć się akcji „laikatu".

O wielkim zainteresowaniu świeckich problemami Soborowymi świadczą między innymi liczne wypowiedzi czytelników na ankietę hiszpańskiego tygodnika katolickiego „Vida Nueva". Temat ankiety brzmiał: „Czego oczekujecie od Soboru?" Wszyscy niemal czytelnicy wypowiedzieli się za większą współpracą duchowieństwa ze świeckimi. Podobną ankietę rozpisała również redakcja francuskiego czasopisma „Informations Catholiques Internationales" [1] oraz redakcja niemieckiego czasopisma dla niewiast, „Frau und Mutter", i szereg innych katolickich pism w innych krajach.

11. SEKRETARIAT DO SPRAW ZWIĄZANYCH Z NOWOCZESNYMI ŚRODKAMI ROZPOWSZECHNIANIA MYŚLI

Poza 10 Komisjami, o których mowa była wyżej, Ojciec św. w tymże *Motu Proprio* z dnia 5. VI. 1960 r. powołał do życia dwa Sekretariaty. Jeden z nich dla spraw związanych z nowoczesnymi środkami rozpowszechniania myśli.

Wachlarz zagadnień, jakimi członkowie tego Sekretariatu zajmują się, jest bardzo szeroki.

Na czele tego Sekretariatu stoi biskup Van Lierde, zaś jednym z członków jest Polak, ks. biskup H. Bednorz.

---

[1] Ze styczniowego numeru tego dwutygodnika zaczerpnięte zostały niektóre dane, dotyczące obsady personalnej Komisji Soborowej.

Już dzisiaj usiłuje Sekretariat zainteresować szersze koła katolickich pracowników kultury problemami soborowymi.

W dniu 23 kwietnia br. Ojciec św. przyjął na specjalnej audiencji zarząd Międzynarodowej Komisji Unii Prasy Katolickiej, którego członkom przedstawił cele Soboru.

Audiencja odbyła się na zakończenie trzydniowych obrad tegoż zarządu, w czasie których poświęcono wiele czasu problemom soborowym, w szczególności sprawie rzetelnego informowania prasy katolickiej o przebiegu Soboru.

W wyniku tych obrad, jak doniosła prasa, odbył się w dniach od 11—14 maja br. Zjazd Katolickich Dziennikarzy z Niemiec, Austrii, Szwecji, Luksemburga i Alzacji. Tematem Zjazdu był problem: „Sobór a my".

Coraz intensywniejsza pomoc nie tylko w informowaniu o Soborze, lecz w ogóle w szerzeniu Królestwa Bożego — oto chyba najważniejszy program prac wspomnianego Sekretariatu.

12. SEKRETARIAT DLA SPRAW JEDNOŚCI KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO

Na jego czele stoi jako przewodniczący kard. Bea (Niemiec), jezuita i ks. Willebrands (Holender) jako sekretarz. Kard. Bea jest wybitnym specjalistą w dziedzinie nauk biblijnych. Był kiedyś rektorem Instytutu Biblijnego w Rzymie. Ks. Willebrands jest głośnym w całym świecie chrześcijańskim znawcą problemów ekumenicznych. Wśród innych wybitnych członków należy wyliczyć biskupa Charrier, ordynariusza Fryburga i Lozanny, oraz jezuitę Charles Boyar, następnie biskupa Thomesa Hollanda, sufragana diecezji Portsmouth w Anglii.

Członkowie Sekretariatu należą do tych, którzy niemal od zarania swego życia kapłańskiego zajmowali się problemami ekumenicznymi, a jako biskupi rządzą na terenach, które zamieszkują duże grupy niekatolików.

Z początkiem maja br. odbył Sekretariat trzecie plenarne posiedzenie pod kierownictwem Kard. Bea. W konferencji wzięli udział prócz dawnych także nowo mianowani członkowie i doradcy, jak Msgr Gerard Van Velsen OP, biskup Kronsztadu, Leo Rudloff OSB z klasztoru w Jerozolimie, ks. H. Ewers, audytor przy Rocie Rzymskiej, ks. Oesterreicher z Nowego Jorku, specjalista od zagadnień żydowskich, Gustaw Thils, profesor katolickiego uniwersytetu w Louvain.

Na zebraniu uzgodniono szereg problemów i przekazano Komisji Centralnej. Dla spraw wymagających dalszych prac powołano dodatkowe podkomisje.

Należy przy tej okazji podkreślić, że Kościół anglikański wyznaczył swojego przedstawiciela przy Sekretariacie dla spraw Jedności Chrześci-

jaństwa. Został nim ks. kanonik Bernard Pawley, który już nawiązał kontakty z protestantami i katolikami licznych krajów, jak Belgii, Francji, Niemiec, Włoch.

Ks. kanonik Pawley biegle włada językiem włoskim i jest znany we Włoszech. Podczas wojny był w niewoli włoskiej.

Wydaje się, że byłoby rzeczą bardzo pożądaną, aby inne Kościoły chrześcijańskie, zwłaszcza prawosławny, wydelegowały swoich przedstawicieli przy Sekretariacie dla Spraw Jedności Chrześcijańskiej.

Z ramienia Kościoła prawosławnego problemem zjednoczenia bardzo żywo interesuje się patriarcha Konstantynopola, Athenagoras, który w wywiadzie udzielonym włoskiemu pismu „Orizzonti" powiedział: „Wszyscy pokładamy wielką nadzieję w Papieżu Janie, którego uważam za *missum a Deo*. Oczekujemy że wezwie On przedstawicieli Wschodnich Kościołów na Sobór i że stanie na czele Ruchu Zjednoczeniowego".

W związku z powyższym warto przypomnieć, że kard. Tardini w jednym ze swoich wywiadów prasowych, udzielonych w październiku ubiegłego roku, podał do wiadomości, że przedstawiciele Kościołów niekatolickich zostaną zaproszeni w charakterze obserwatorów na zbliżający się Sobór.

Zresztą Ojciec św. powołując do życia Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijaństwa, podkreślił w swoim *Motu Proprio* z dnia 5. VI. 1960 r., że czyni to „dla okazania Naszej miłości i życzliwości względem tych, co nazywają się chrześcijanami, ale są odłączeni od Stolicy Apostolskiej, by i oni również mogli śledzić prace Soboru i łatwiej odnaleźć drogę do jedności, o którą Jezus Chrystus zanosił do Ojca niebieskiego tak gorącą modlitwę".

Wszystko wskazuje, że jeszcze nigdy nie było tak sprzyjających warunków dla zjednoczenia chrześcijańskiego świata, jak obecnie.

KOMISJA CENTRALNA

Potężny mechanizm przygotowawczy w postaci 10 Komisji i dwóch Sekretariatów, w których pracuje około 700 członków i konsultorów, wymaga siłą rzeczy sprawnej koordynacji. Dlatego Ojciec św. powołał we wspomnianym już *Motu Proprio* Komisję Centralną.

W skład tego organu centralnego wchodzi szereg kardynałów, patriarchów, arcybiskupów, biskupów i generalnych przełożonych zakonów. Wśród członków tej Komisji znajduje się również Prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński.

Generalnym Sekretarzem tej Komisji został mianowany arcybiskup Felici. Sekretariat Komisji Centralnej liczy 8 członków, a wśród nich jest jeden Polak, ks. prałat Uliński.

Rzeczą Komisji Centralnej jest śledzić prace przygotowawcze poszczególnych Komisji, koordynować je oraz akceptować tematy, które miałyby być ostatecznie przedłożone Soborowi.

Rola Komisji Centralnej jest zasadnicza, dlatego rzecz zrozumiała, że jej przewodnictwo objął osobiście papież Jan XXIII.

Jak podała prasa, w dniach 12 do 22 czerwca br. odbyła się w sali Della Congregatione w pałacu watykańskim pierwsza sesja plenarna Komisji Centralnej Soboru Powszechnego. Oczywiście przewodniczył jej Ojciec św. Jan XXIII. Przedmiotem tego zebrania miało być przede wszystkim ustalenie kolejności zagadnień, które mają być poruszane na przyszłym Soborze.

Opinia katolicka przyjmuje ten fakt jako bezpośrednie przygotowanie do zbliżającego się Soboru.

Cały świat chrześcijański śledzi z wielkim napięciem prace przygotowawcze Komisji Soborowych i łączy wielkie nadzieje z przyszłym Soborem.

Tym pracom i nadziejom niech towarzyszą gorące nasze modlitwy, by II Sobór Watykański był głębokim odnowieniem Kościoła katolickiego, a równocześnie realną zapowiedzią wypełnienia się obietnicy Chrystusowej o jednej Owczarni i jednym Pasterzu.

Ks. W. Sygnatowicz

«UT UNUM SINT»

Rozmowy Mechlińskie

Śmiała inicjatywa wykładów filozofii tomistycznej, biskupia troska o kler i wiernych, popieranie wszelkich dobrych poczynań kulturalnych i społecznych, heroiczna obrona ojczyzny przed najeźdźcą (1914—1918) wszystko to nie daje pełnego obrazu dorobku ludzkiego i kapłańskiego życia kardynała Mercier (1851—1926)[1]. To, co odsłania pełnię szlachectwa jego duszy, nosi nazwę *Conversations de Malines* (1921 — 1925).

Myśl konferencji porozumiewawczych między katolikami i anglikanami rzucił już Leon XIII. Ks. Ferdynad Portal CM, bliski Papieżowi, zaangażowany w kwestii ważności święceń anglikańskich (1894—1896), otrzymał w sprawie porozumiewania się pismo od kardynała Rampolli precyzujące myśl Papieża. Po latach, bo 24. I. 1921, ks. Portal napisał list do kardynała Mercier w drogiej sobie sprawie, dołączając pismo kardynała Rampolli. Mercier odpisał natychmiast (3. II. 1921). „Nie znałem tego tak pouczającego listu kardynała Rampolli" — pisał. „On mnie bardzo zainteresował, zaś apel biskupów zebranych w Lambeth był mi znany. Z tych różnych dokumentów przebija przekonanie,

[1] Por. artykuł w nr 82 „Znaku".

które z księdzem podzielam: niewątpliwie z wielką oględnością, ale również z wielką miłością mamy wykonywać wysiłek, aby, o ile możemy, przyjść z pomocą naszym ukochanym braciom odłączonym, z których wielu z pewnością pozostaje daleko od nas, bardziej przez ich uprzedzenia, niż przez rozważne i dobrowolne błędy. Módlmy się wspólnie w tej sprawie!" I dodaje kardynał, że sprawy dobra duchowego Kościoła nie zaniedba i będzie się starał działać, gdy przyjdzie okazja.

W swym artykule *Les conversations de Malines* (w dziele zbiorowym *Cardinal Mercier*, Bruxelles 1927), z którego też czerpałem powyższe wiadomości, ks. Portal nie wspomina o tym, lecz można się domyślać związku jego listu z wizytą lorda Halifaxa, przewodniczącego English Church Union, u kardynała Mercier w Mechlinie (Malines). Halifaxowi towarzyszył ks. Portal. Lord Halifax wysunął przed kardynałem propozycję, by zechciał go przyjąć z gronem przyjaciół celem przedyskutowania całości zagadnień dzielących katolików od anglikanów. Kardynał Mercier serdecznie przyjął gości, poważnie ustosunkował się do propozycji, ale wyraził wątpliwość dlaczego zwrócono się do niego, nie zaś do katolików angielskich i ich zwierzchników. Okazało się, że stan umysłów katolików angielskich sprzeciwia się idei unii zespołowej, polegając jedynie na nawróceniach indywidualnych. Kardynał przystał i tak doszło do „rozmów mechlińskich".

Pierwsza rozmowa odbyła się na początku grudnia 1921, druga w marcu 1923, trzecia w listopadzie tegoż roku, czwarta w maju 1925.

Zebrania, jak pisał kardynał w liście pasterskim *Les Conversations de Malines* (18. I. 1924), „od pierwszego do ostatniego były prywatne". Nie były to spotkania oficjalnych delegatów Kościoła. Cel przyświecał inny: „Stanęliśmy do tego ożywieni jednym pragnieniem: wzajemnego zrozumienia i wzajemnej pomocy".

Ze strony katolickiej w obradach brali udział: już wspomiany ks. Portal, ks. bp Van Roey, ks. Piotr Baliffol, jeden z najlepszych znawców starożytności chrześcijańskiej, i ks. Hemmer. Ze strony anglikańskiej wyżsi duchowni anglikańscy, znani z prac naukowych: dr Robinson, przyjaciel arcybiskupa z Cantorbery, dr Frerc, dr Gorce i dr Kidd.

Nikogo z obradujących nie zadziwił fakt, że od początku (zaczęto od kwestii papiestwa) w wielu podstawowych zagadnieniach do uzgodnienia nie doszło. „Ale powiedzieliśmy sobie — pisał kardynał Mercier — że prawda ma swoje prawa, lecz miłość obowiązki... Z pewnością zbliżenie serc nie jest jednością w wierze, lecz do tej jedności usposabia..." Po rozmowach członkowie czuli się sobie coraz bliżsi. Wiele też kwestii zostało wyjaśnionych, usunięto szereg uprzedzeń, uprzytomniono sobie, że przy konflikcie, który ciągnął się przez kilka wieków, błędy były nie tylko po jednej stronie — *tous les torts ne sont*

pas d'un seul côté, jak mężnie wyznał Mercier. Obie strony pokładały nadzieję w Bogu, w pomocy nadprzyrodzonej.

Dr Kidd powiedział Mercierowi: „Modliłem się ze swymi studentami, zanim opuściłem Anglię [Oxford] i wiem, że oni w tej chwili wzywają Ducha Świętego o pomyślność naszych prac".

Biskupi anglikańscy, zebrani swego czasu w Lambeth, oświadczyli: „Jesteśmy gotowi wziąć udział w przyjaznej rozmowie między katolikami rzymskimi i anglikańskimi, o ile zdarzy się okazja". Arcybiskup Cantorbery, dr Davidson, poinformowany o rozmowach mechlińskich przychylnie wspomniał o nich w swym liście pasterskim na Boże Narodzenie 1923 r. i wziął je na swoją odpowiedzialność, nie popełniając przy tym żadnej niedyskrecji w materii treści obrad. Pasterz Kościoła Anglikańskiego stał również na gruncie nadprzyrodzonym. „To w prostym i synowskim oddaniu się na działanie Ducha Świętego czerpiemy siły do powzięcia nadziei, do układania projektów. To, co widzimy, co — jak wierzymy — Pan nasz stawia nam przed oczy, wskazuje drogę prowadzącą ku zjednoczeniu. Droga ta może być długa, lecz jesteśmy przekonani, że będzie pewna". Są to słowa końcowe wspomnianego listu.

List arcybiskupa anglikańskiego wywołał różne skutki. Ks. Portal przytacza urywek z listu pisanego do kardynała Mercier: „Komuś, kto nie przebywa w Anglii, trudno jest ocenić, jakiego znaczenia w umysłach społeczeństwa nabrał [ten list], skutków, jakie będą osiągnięte; nawet jeżeli skutki będą mało znaczne, jestem przekonany, że wskaże on wielu punkt wyjściowy dla nowego postępu i z największą słusznością możemy dziękować zań Bogu".

Ale obok uznania dla poczynań lorda Halifaxa i kardynała Mercier powstała niezdrowa krytyka, i to w prasie, co zmusiło kardynała do wydania listu pasterskiego, z którego wyjątki już przytaczałem. Kardynał Mercier oświadczył, że była to sprawa prywatna, ale mimo to miał upoważnienie, błogosławieństwo i zachętę do prowadzenia rozmów od najwyższego Autorytetu — błogosławili konferencjom Benedykt XV i Pius XI.

Dalej autor opisał okoliczności, w jakich powstały i odbywały się rozmowy, z największym szacunkiem wyrażał się o członkach Anglikańskiego Kościoła, pominął milczeniem treść obrad i wreszcie odpowiedział na pytanie: „po co odbywały się te konferencje"?

„Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że nie miałem prawa cofać się przed sposobnością wyświadczenia aktu miłości braterskiej i gościnności chrześcijańskiej. Za nic na świecie nie chciałem upoważnić naszych braci oddzielonych do mówienia, że pukali do drzwi biskupa katolickiego i ten biskup odmówił im wejścia". „Nie troszczcie się o powodzenie — kończył kardynał — Bóg od was tego nie żąda: to, czego On od was żąda, według słów św. Bernarda — to staranie o chorego, uzdrowienia zastrzega sobie: *Curam exigeris non curationem*".

Jak już wspomniałem, konferencja odbyła się na początku maja 1925; w styczniu następnego roku kardynał Mercier uległ śmiertelnej chorobie. W przeddzień zgonu przyjął lorda Halifaxa i ks. Portal: ofiarował swój pierścień biskupi lordowi. W dniu śmierci 23 stycznia jeszcze podyktował list do uczestników konferencji.

Rolę kardynała w dziele pojednawczym Kościołów charakteryzuje list kondolencyjny lorda Halifaxa z dnia 31. III. 1926:

„...Pomimo wielorakich zajęć swego urzędu pasterskiego kardynał Mercier zgodził się oddać najlepsze godziny swego czasu sprawie zjednoczenia Kościołów. Wszyscy członkowie Kościoła w Anglii i na kontynencie winni zachować specjalną wdzięczność względem Niego. Dodaje im otuchy Jego akcja i Jego duch miłości, jaką okazywał w rozmowach w Malines, daje im wzór wewnętrznego usposobienia, jakie muszą posiadać, aby wznosić do Pana Naszego modlitwę, którą kardynał lubił powtarzać: *Ut unum sint.*

Ks. Józef Zawadzki MIC

KATOLICKA WINA ZA CHRZEŚCIJAŃSKI ROZŁAM

Chrześcijański rozłam to podział chrześcijaństwa na Kościoły: rzymsko-katolicki, prawosławny, protestancki i anglikański. Katolicka zaś wina za chrześcijański rozłam to niedopatrzenia i błędy Kościoła katolickiego, jakie przyczyniły się do powstania Kościołów prawosławnego i protestanckiego.

Katolicka wina za powstanie Kościoła prawosławnego została zbadana niedawno dzięki wnikliwym studiom teologa katolickiego Dvornika, uwieńczonym jego dziełem: *The Schism of Photius. History and Legend,* Cambridge 1948.

Z winy zaś za powstanie Kościoła protestanckiego, Kościół katolicki zawsze sobie zdawał sprawę, jednak nie w takim stopniu, jak obecnie. Powodem tego była katolicko-protestancka atmosfera wzajemnej niechęci, a nawet nienawiści, i z niej wynikające stanowisko, iż zasadnicza wina za rozłam w chrześcijaństwie, spada na Kościół protestancki. Podobnie zresztą protestanci winę rozłamu przypisywali Kościołowi katolickiemu. Drugim zaś powodem, dlaczego Kościół katolicki nie wystarczająco zdawał sobie sprawę ze swej odpowiedzialności za powstanie Kościoła protestanckiego, była tendencja, by o błędach swych mówić jak najmniej i by przez to uniemożliwić okazję do zgorszenia, jakie ze znajomości katolickich błędów mogło było powstać.

Jednak około dwudziestu lat Kościół katolicki mówi o swej winie zupełnie otwarcie, obiektywnie i wyczerpująco. Naukową okazją do tego stało się między innymi dzieło teologa katolickiego Lortza: *Die*

Reformation in Deutschland, Freiburg i. Br. 1939-1940. Fakt zaś, iż atmosfera katolicko-protestanckiej niechęci i nienawiści wtedy, kiedy dzieło to się ukazało, upadła, sprzyjał temu, iż w Kościele katolickim, przyjęte ono zostało z pełną aprobatą. W związku z tym Kościół przestał się też obawiać, iż przez omawianie swych niedopatrzeń i błędów, nawet niedopatrzeń i błędów hierarchii kościelnej i papieży, spowoduje zgorszenie, zdając sobie sprawę, iż każdy katolik winien wiedzieć, że w życiu Kościoła katolickiego rolę odgrywa nie tylko element Boski, lecz także ludzki, a więc podległy winom i błędom.

Istnienie Kościoła prawosławnego w pełnym tego słowa znaczeniu rozpoczęło się w 1054 r., kiedy patriarcha konstantynopolitański, Michał Cerulariusz, nie doszedłszy do porozumienia z legatami papieża Leona IX, spalił zostawioną przez nich na ołtarzu w kościele św. Zofii bullę papieską, rzucającą na niego ekskomunikę. Fakt ten jednak poprzedzały długotrwałe, blisko dwustuletnie konflikty rzymsko-konstantynopolitańskie, dla których decydujące znaczenie miał konflikt pierwszy między Stolicą Apostolską a patriarchą Focjuszem. Czy w konflikcie tym Focjusz ponosi wyłączną winę? Przed Dvornikiem katolicka historia Kościoła odpowiadała na to pytanie twierdząco. Uważano, że poprzednik Focjusza, patriarcha Ignacy, z powodu intryg Focjusza, bardzo żądnego władzy, i tym samym niejako predysponowanego, by w przyszłości przeciwstawiać się Stolicy Apostolskiej, usunięty został ze stanowiska przez zastępczo sprawującego rządy cesarza, Bardasa. Legaci rzymscy, przekupieni i skłonieni groźbami na synodzie w r. 861 uznali legalność patriarchatu Focjusza. Kiedy jednak papież Mikołaj I intrygę poznał, Focjusza ekskomunikował. W odpowiedzi na to Focjusz zwołał synod, w r. 867, w którym potępił zwyczaje Kościoła zachodniego oraz wyklął papieża. Sytuacja ta spowodowała zwołanie soboru w Konstantynopolu w 869 r., na którym Focjusza potępiono ponownie. Kiedy Ignacy umarł, Focjusz, zjednawszy sobie cesarza Bazylego, wrócił na stolicę patriarszą. Papież Jan VIII uznał go wprawdzie za legalnego patriarchę, żądał jednak, by zadośćuczynił za swe postępowanie. Focjusz częściowo dostosował się do żądania, częściowo nie. Następny cesarz, Leon VI Mądry, widząc jakie niebezpieczeństwo stanowi Focjusz dla Kościoła, zamknął go w klasztorze i tam przebywał Focjusz do śmierci. Lecz antyrzymskie nastroje wywołane przez Focjusza w Kościele wschodnim coraz bardziej się pogłębiały, aż ostatecznym ich rezultatem stało się kategoryczne zerwanie ze Stolicą Apostolską przez Michała Cerulariusza.

Dvornik obalił całą tę legendę. Nie Bardas przez intrygi Focjusza usunął Ignacego ze stanowiska patriarchy. Ignacy zrezygnował sam. Focjusz o tron patriarszy się nie ubiegał. Był to kapłan bez reszty oddany pracy naukowej w teologii, której wartość dopiero dalsze badania, niedawno rozpoczęte, będą mogły należycie ocenić. Na pewno pracy tej

pozostałby wierny do śmierci. Przypadek jednak chciał, że stało się inaczej. Przez synod, zgodnie z obowiązującym prawem, po rezygnacji Ignacego został wyniesiony na patriarchę. Zwolennicy jednak Ignacego patrzyli na niego w sposób wrogi i zaczęli przeciw niemu intrygować. Focjusz, chcąc temu zapobiec, zwołał synod, jednak bezskutecznie. Wrogowie nadal sprzeciwiali się jego władzy. Zwołał więc Focjusz synod ponowny, na którym dla ratowania porządku kościelnego Ignacego uznano za patriarchę nielegalnego. Podstawa prawna do takiego dekretu istniała. Ignacy nie został wybrany według przepisów przez synod, ale mianowany przez cesarzową Teodorę. Papież Mikołaj I, poinformowany o sytuacji w Konstantynopolu przez Focjusza, wysłał swych legatów i ci na synodzie w r. 861 uznali stan rzeczy za słuszny oraz Focjusza za legalnego patriarchę. Dalej życie kościelne potoczyłoby się na torze prawidłowym, gdyby opat Teognast, ignacjanin, najzaciętszy wróg Focjusza, nie wybrał się do Rzymu i tam na Focjusza u papieża nie złożył oskarżenia i nie przedstawił sytuacji konstantynopolitańskiej w sposób fałszywy. Papież mimo, iż zorientowany był w niej wystarczająco, przychylił się do oskarżenia Teognasta, a od Focjusza żądał, by sprawę zbadał ponownie. Błąd popełnił Focjusz, iż zlecenia tego nie wykonał, a jeszcze większy iż na synodzie w 867 r. uznał papieża za niegodnego i że zwrócił się do cesarza Ludwika II, by papieża deponował. Nie mniejszy jednak błąd popełnił papież, skoro przychylił się do oskarżeń Teognasta i czynników, na które spadała odpowiedzialność za powodowanie w Kościele wschodnim zamętu, tym więcej, że Ignacy do Rzymu nie apelował. To zaś, że na synodzie w 867 r. Focjusz występował przeciw Kościołowi rzymskiemu w ogóle, jest po prostu nieprawda.

Cesarz Bazyli miał dobrą wolę, by porządek naruszony przez ignacjan przywrócić, i dlatego zainicjował zwołanie soboru. Legaci papiescy jednak oświadczyli na soborze, że celem soboru jest tylko uzasadnienie potępienia Focjusza i jego zwolenników. Focjuszowi nie dano żadnej okazji, by się bronił i przedstawił swe racje. Gdyby to się stało, doszłoby do uzgodnień i porozumień. Focjusz poddaje się wyrokowi. Większość kleru stoi jednak po jego stronie. Wkrótce potem Focjusz zawiera oficjalnie zgodę z Ignacym. Zarówno cesarz jak i Ignacy uważali za konieczne naprawić wyrządzoną Focjuszowi krzywdę i w tym celu zwołać sobór. Obaj wysłali do Rzymu legatów. Sobór jednak się nie odbył. Wkrótce potem papież Jan VIII zażądał od Focjusza, by swe dotychczasowe postępowanie potępił. Że Focjusz tego nie zrobił, nic dziwnego. Rehabilitację jednak papież przyjął i Focjusz znów zaczął urzędować jako legalny patriarcha. Niemniej nastroje antyrzymskie, jakie wytworzyły się w Konstantynopolu i całym Kościele wschodnim, — w dużej mierze na skutek postawy papieża Mikołaja I i Jana VIII, a szczególnie na skutek postawy legatów na soborze konstantynopolitańskim w 869 r. — z biegiem lat zakorzeniały się coraz bardziej, aż ostatecznie swój punkt kulminacyjny osiągnęły w decyzji Michała Cerulariusza.

Podstawą istnienia Kościoła protestanckiego stał się fakt, iż nauka Lutra, po jego zerwaniu z Kościołem katolickim, bardzo szybko zapuściła swe korzenie w chrześcijaństwie, szczególnie niemieckim. Czy jednak jedynie Luter jest za to odpowiedzialny?

Z Kościołem katolickim zerwał Luter na tle konfliktu z władzą kościelną na temat swych 95 tez. Prawda, że w tezach znajdowały się silne antyrzymskie akcenty oraz poglądy, które naruszały katolicką teologię. Ani jednak proklamowanie papiestwa jako instytucji, istniejącej wbrew Woli Chrystusa, ani głoszenie, iż istniejąca nauka Kościoła katolickiego jest fałszywa — treścią czy też celem tez nie było. Tezy swe ogłosił Luter, by przeciwdziałać katolickiemu nadużywaniu praktyk odpustowych. Gdyby władza kościelna nie wystąpiła wtedy przeciw Lutrowi jako heretykowi, gdyby w sposób spokojny i rzeczowy odbyła z nim dyskusję na temat jego tez, oraz gdyby w odpowiedzi na owe tezy zlikwidowała nadużycia odpustów, Luter według wszelkich danych, jakimi w tej chwili dysponuje teologia, byłby — wtedy przynajmniej — z Kościołem katolickim nie zerwał.

Niekatolicka nauka Lutra w dużej mierze była wynikiem jego przeżyć, w dużej też mierze do jej sprecyzowania przyczynił się religijno-moralny upadek Kościoła katolickiego, istniejący przed wystąpieniem Lutra już około 200 lat. Lortz pisze o nim na 142 stronicach (*Die Reformation in Deutschland*, s. 3—144). Powaga władzy papieskiej od niewoli avignońskiej upadała coraz bardziej. Papieże nie stali na wysokości swych zadań. Powstała teoria koncyliarna, w myśl której sobór stoi nad papieżem. Biskupi i kapłani nie dbali o swe obowiązki i prowadzili świecki tryb życia. Nie mniejszy był upadek życia zakonnego. Coraz więcej można było odczuć, jak wielką Kościół przywiązywał wagę do pieniądza. Charakterystycznym zjawiskiem tego okresu była również wielka niejasność i dezorientacja teologiczna, zarówno u teologów, jak i w szerokich warstwach kleru i społeczeństwa. Religijność ludu nacechowana była wielką zabobonnością. Oceny tej nie można absolutyzować. Niejeden krok ówczesnych papieży świadczy, iż obowiązki swe traktowali poważnie. Działali wtedy też biskupi i kapłani, którym troska o dobro Kościoła leżała na sercu i których życie było przykładne. Wielu zakonników i zakonnic wykazywało wysoki stopień wewnętrznego urobienia, a lud był pobożny.

Niemniej Kościół znajdował się w upadku. Luter znał obraz ten dobrze. Niemało, a może i decydująco wpłynął ów obraz upadku na to, że Luter zaprzeczał prymatowi papieskiemu, że zniósł kapłaństwo jako sakrament oraz tradycję jako źródło wiary. Słusznie zaznacza protestancki uczony Meissinger, że gdyby Luter dziś żył, nigdy by się katolicyzmowi nie przeciwstawił. Również społeczeństwo chrześcijańskie, zwłaszcza w Niemczech, nie przyjęłoby tak szybko i ochoczo nauki Lutra, gdyby nie znało obrazu ówczesnego Kościoła katolickiego i nauki

Lutra nie uważało za doskonałą jego naprawę. Prócz tego cały szereg innych doniosłych, historycznych przyczyn, wśród nich także jeszcze wiele katolickich błędów, też na to wpłynęło.

A zatem Kościół katolicki również ponosi winę za chrześcijański rozłam. Trzeba to powiedzieć wyraźnie, jeśli się chce zadania ruchu ekumenicznego poważnie traktować.

Ks. Kazimierz Hoffmann

HUMANIZM I ETYKA

Na wstępie spostrzeżenie, którego nie zamierzam podbudowywać odnośnikami do literatury przedmiotu — choć nie trudno byłoby to uczynić:

Istotną troską filozofów, którzy zastanawiają się nad problemem charakteru, źródeł i punktów oparcia systemów etycznych — jest przezwyciężenie relatywizmu. Oczywiście, nieraz relatywizm się przyjmuje i nawet dumnie głosi — lecz ten sztandarowy relatywizm formuje się w cieniu antyrelatywizmu. Nawet jeśli ktoś jest relatywistą z zapałem, relatywistą z wyboru — to jego postawa znajduje swój wyraz i ton dopiero poprzez ustosunkowanie się do wielkich systemów etyki absolutnej, etyki, która dla swoich tez naczelnych znajduje takie czy inne, przynajmniej w założeniu, obiektywne uzasadnienie.

R. Osborn, którego książę *Humanism and Moral Theory* (London 1959) będę tu referować — jest niewątpliwie antyrelatywistą. Jego etyka humanistyczna ma w zasadzie obowiązywać powszechnie, jest próbą konstrukcji takiego systemu etyki, któryby wyrażał ogólnoludzkie intuicje etyczne dostępne dla każdego. Zamierzenie ambitne.

Filozoficznie Osborn jest chyba eklektykiem — w rozdziale zatytułowanym „Philosophical Background" znajdujemy niemal wszystko: Platona, Arystotelesa, Kanta, Locke'a, empiryków — i zdrowy rozsądek. Szczęśliwie zdrowy rozsądek zdaje się przeważać. Oto tezy, które, w wielkiej mierze pod wpływem G. E. Moore'a proponuje ostatecznie Osborn jako teoriopoznawczą i metafizyczną bazę etyki:

„1. Istnieje wokół nas świat, w którym urodziliśmy się — i który istniał przed naszymi narodzinami. W swym istnieniu nie zależy on zupełnie od naszego istnienia. Bytują w nim inne istoty żywe i przedmioty nieożywione.

2. Jesteśmy bezpośrednio świadomi tego świata. Możemy zdobywać wiedzę o nim i przy pomocy tej wiedzy zmieniać niektóre jego aspekty.

3. Sposób, w jaki jedna osoba jest świadoma świata i zdobywa wiedzę o nim — jest podobny do sposobu w jaki inni ludzie są świa-

domi świata i zdobywają wiedzę o nim. Dlatego też posiadaną wiedzą możemy dzielić się z innymi ludźmi" (s. 100).

Ten wyraźny — i można powiedzieć — mocny realizm uważa Osborn za konieczny fundament etyki humanistycznej — trzeba być przekonanym o rzeczywistym i konkretnym istnieniu świata a zwłaszcza innych ludzi, aby zająć wobec tego co nas otacza właściwą postawę. System filozoficzny ma więc pewne znaczenie dla etyki, lecz zdaniem Osborna nie determinuje jej ostatecznie. Różne teorie metafizyczne można połączyć logicznie z tym samym systemem etycznym, o ile spełniają one warunek realizmu. Nie w tej jednak filozoficznej warstwie leży wartość i pewne *novum* książki Osborna. Interesujące uwagi wypowiada on na temat znaczenia terminów etycznych (dyskutując z Ewingiem i Stevensonem). Najciekawsza jest jednak ta część książki, w której autor zajmuje się stosunkiem etyki do psychologii i nauk społecznych. Może to zresztą określenie niezupełnie ścisłe — w angielskiej literaturze etycznej zaznacza się ostatnio wyraźny odwrót od refleksji metanaukowych do praktyki. Ujęcie Osborna może być przykładem tego „nowego" stylu — nielicznym i szkicowym raczej uwagom na temat etyki jako teorii towarzyszy obfita ilustracja praktyczna, autor pokazuje jak się etykę robi, zamiast teoretyzować. Psychologia eksperymentalna, a jeszcze bardziej rozwojowa i w wielkiej mierze psychoanaliza dostarcza mu materiału do formułowania tez etycznych, a także etyczno-pedagogicznych. Rola nauk społecznych jest wtórna: w psychologii znajduje Osborn wizję *optimum* rozwoju jednostki, nauki społeczne określają natomiast pewne istotne warunki w których to *optimum* może być realizowane. Krąg zresztą zamyka się: właśnie pełny rozwój jednostki osiągającej dojrzałość etyczną gwarantuje prawidłowe współżycie społeczne. Osborn nie buduje psychologii moralności. Zajmuje postawę moralisty a nie psychologa. Posługuje się opisem, lecz za swe główne zadanie uważa wydobycie z materiału opisowego ideału dojrzałości etycznej, który akceptuje, a następnie wartościowanie z punktu widzenia tego ideału.

Na czym polega dojrzałość etyczna? Jest to ostateczny wynik długiego procesu, w którym przechodzi się od czysto utylitarnej motywacji czynów do motywacji, w której już odgrywają jakąś rolę czynniki poza utylitarne. Człowiek dojrzały etycznie ma na uwadze dobro całej ludzkości a nie tylko takiej czy innej grupy, z którą się identyfikuje. Uniwersalizm, i to bezinteresowny, wiąże się w sposób konieczny z dojrzałością etyczną. Człowiek dojrzały etycznie — dobry człowiek — uznaje za dobre takie czyny, które są zgodne z jego rozumną naturą — znaczy to, że można rozumnie chcieć, aby takie czyny były wykonywane przez wszystkich członków społeczeństwa. Osborn jest przekonany, że nie można rozumnie chcieć powszechnej akceptacji czynów godzących w dobro ogółu. Tym samym u podstaw swego quasi-kantow-

skiego imperatywu umieszcza naturę ludzką pójętą jakby nieco po arystotelesowsku, z mocnym akcentem na uspołecznienie. Dla Osborna człowiek jest głównie i przede wszystkim „zwierzęciem społecznym". Naczelną normą powiązaną ze społeczną naturą ludzką jest norma personalistyczna — osoby mają być zawsze celami działania, nie wolno ich traktować jako środków, nie wolno używać osób. Prawem osoby jest wolność polegająca na podporządkowaniu rozumowi. Wolność człowieka to wolność bycia człowiekiem czyli istotą rozumną — twierdzi Osborn za Kantem.

Ideał dojrzałości etycznej jest czymś istotnie związanym z naturą ludzką, taką jaka jest konkretnie dana w doświadczeniu, nie tylko potocznym, lecz i w obserwacjach psychologów, socjologów i religioznawców. Osborn uznaje historyczne i socjologiczne uwarunkowanie szczegółowych norm i przepisów etycznych występujących w różnych kręgach kulturowych. W pewnych warunkach np. poligamia jest etycznie zła — w innych natomiast może być dobra. Lecz samo dążenie do ułożenia stosunków między ludzkich tak, aby prawa osoby były uszanowane — jest już według Osborna czymś bezwzględnie dobrym, niezależnie od jakichkolwiek okoliczności. Ten element możemy zasadniczo odnaleźć we wszystkich kodeksach etycznych.

Tak — dość sympatycznie — przedstawia się antyrelatywizm Osborna. W postępowaniu wartościowym moralnie widzi on bezwzględną pełnię człowieczeństwa. Lecz pełnię tę nie wszyscy osiągają. W pewnym sensie człowiek nie rodzi się istotą rozumną, lecz się nią staje. Może dojść do dojrzałości etycznej — a może się w rozwoju zatrzymać. Może żyć sto lat — pod względem etycznym nie wychodząc poza egocentryzm pięciolatka.

Dla osiągnięcia dojrzałości etycznej konieczny jest udział w życiu społecznym. Dopiero społeczeństwo czyni człowieka człowiekiem. Społeczeństwo które *par excellence* jest środowiskiem wychowawczym. Osborn wartościuje struktury społeczne właśnie z punktu widzenia ich walorów wychowawczych, wysoko ceniąc prawdziwą demokrację — w której jest miejsce dla osobistej odpowiedzialności — a potępiając wszelkie przejawy totalitaryzmu, który dlatego jest tak zły, że osiąganie dojrzałości etycznej prawie uniemożliwia.

Pierwszą komórką społeczną, w której rozpoczyna się proces dojrzewania etycznego jest rodzina.

Osborn stara się szczegółowo przedstawić ten proces powołując się na liczne monografie z zakresu psychologii rozwojowej, przedstawiające przebieg formowania się pojęć i postaw etycznych (Shinn, Stern, Lerner, Buhler, a zwłaszcza Piaget). W pierwszej fazie rozwojowej dziecko jest społecznie ślepe. Jeśli dostrzega inne osoby, to tylko jako środki lub przeszkody w realizacji własnych dążeń. Istnieje ścisły związek między rozwojem społecznym dziecka a budzeniem się jego świadomości moralnej.

Osborn referuje obszernie interesujące spostrzeżenia J. Piageta opublikowane w jego pracy „O sądzie moralnym dziecka", a także własne doświadczenia tego rodzaju zebrane wśród dzieci tureckich w Izmirze. I Piaget i sam autor rozpoczęli swe dociekania od analizy stosunku dzieci do prawideł obowiązujących w grach — na przykład w zabawie w klasy. Wpływ dorosłych jest w tej dziedzinie minimalny — można więc obserwować postawy naprawdę spontaniczne. Sprowadzają się one do trzech kolejno następujących po sobie typów. Granice między nimi nie są oczywiście ostre.

Piaget notuje interesujący fakt, że postawa dwunastolatków wobec reguł gry jest na ogół znacznie bardziej racjonalna i demokratyczna niż postawa dorosłych w analogicznych sytuacjach życia społeczno-politycznego. Zaznacza się tu jakaś regresja. Piaget analizuje dalej stosunek dzieci do wartości moralnych. I tu obserwujemy podobną ciekawą prawidłowość.

Pierwotnie dzieci oceniają czyny nie z punktu widzenia intencji lecz ze względu na skutki, zwłaszcza materialne szkody. Dziecko, które stłukło niechcący dziesięć filiżanek, powinno być zdaniem swych rówieśników ukarane surowiej niż dziecko, które naumyślnie stłukło jedną. To kłamstwo bywa uważane za gorsze, za cięższą winę, które jest mniej prawdopodobne, w które trudniej dorosłym uwierzyć.

Osborn uważa, że w wielkiej mierze jest to skutkiem niewłaściwego postępowania rodziców, którzy często sami stosują wobec dziecka podobne kryteria, nie zwracając uwagi na motywy jego czynów a wyłącznie starając się o własny jaki taki spokój. W ten sposób rodzice bardzo wyraźnie opóźniają dojrzewanie etyczne dzieci, a nieraz na całe życie pozbawiają je zdrowych reakcji moralnych. Kontynuując swe wywody Osborn szuka z kolei wyjaśnienia faktów etycznych w pracach psychoanalityków. Jego stosunek do psychoanalizy jest krytyczny, znajduje w niej jednak interesujące elementy. (Osborn jest autorem studium zatytułowanego „Freud i Marks"). Przydaje mu się wiele obserwacji i faktów, a nadto terminologia, w której, jak sądzi, można bardziej precyzyjnie opisać proces dojrzewania etycznego.

Dziwne słownictwo Freuda — „id", „ego", „super-ego" — to wszystko zdaniem Osborna nazwy określające konstrukcje myślowe symbolizujące złożone procesy psychiczne. Znaczenie psychoanalizy dla etyki ma polegać na fakcie, że teoria ta pokazuje rolę procesów nieświadomych w życiu psychicznym i dostarcza bardzo ważnego dla analiz etycznych pojęcia „super-ego". Teoria procesów nieświadomych może być w wielu ważnych aspektach błędna. Lecz, stwierdza Osborn, słusznie kładzie ona tak wielki nacisk na rolę tych procesów w kształtowaniu się naszego świadomego życia. Osborn jest przekonany, że różnice pomiędzy teoriami życia moralnego — opierającymi się przecież głównie na introspekcji — wywołane są właśnie różnorodnością struktur psychicznych ich twórców i nie wyklucza także działania czynników podświadomych.

Interpretacja freudyzmu w wydaniu Osborna odbiega nieco od tradycyjnej. Freudowskie „id" jest terminem który oznacza dla Osborna impulsywny, instynktowny aspekt życia psychicznego, element całkowicie nieświadomy, zmierzający do natychmiastowego i bezwarunkowego zaspokojenia. Jest to życie psychiczne w sensie i stopniu najbardziej prymitywnym, irracjonalne i amoralne. Jest to „bestia w nas" o której pisze Platon w „Republice".

„Ego" jest zracjonalizowaną i świadomą modyfikacją „id". „Id" dominuje nad „ego", lecz jednocześnie „ego" dąży do przezwyciężenia tej swoistej tyranii, szuka wsparcia w autorytecie rodziców i innych dorosłych. Pierwotnie autorytet ten działa od zewnątrz, lecz stopniowo jego wpływ przekształca się w osobną wewnętrzną strukturę, tworząc jakby swoistą psychiczną reprezentację dorosłych, posiadającą w nadmiarze cechy które dziecko im przypisuje, — zwłaszcza wszechwiedzę i surowość. To jest właśnie „super-ego", najbardziej pierwotny wariant świadomości moralnej. Teoria „super-ego" może wydawać się na pierwszy rzut oka jakąć mitologią. Jednakże tym, co ona istotnie wyraża, jest po prostu fakt — potwierdzony nawet przez ludową mądrość: „czym skorupka za młodu nasiąknie..." — fakt, że wpływ rodziców trwa przez całe życie i można go odnaleźć w postępowaniu niby już zupełnie dorosłych ludzi. Nosimy w swej psychice — nie zdając sobie z tego sprawy — cały ogromny bagaż schematów zachowania, impulsów i odruchów, które należą właściwie do bezkrytycznego okresu dzieciństwa — a nadal wywierają potężny wpływ na nasze postępowanie, choć wydaje nam się, że postępujemy tak jak świadomie chcemy.

Zdaniem Osborna nie jest jednak z nami tak zupełnie źle. Krytykuje on pogląd Freuda, jakoby racjonalne życie psychiczne miało być tylko projekcją podświadomości. Zresztą sam Freud nie był o tym do końca przekonany. Oczywiście większość ludzi nie kieruje się głównie rozumem. Są jednak chwile, w których zdajemy sobie sprawę, że nasze świadome, rozumne postępowanie zmierza do irracjonalnych celów. Ta świadomość — to już początek wyzwolenia, początek dojrzałości etycznej. Świadome, racjonalne tendencje „ego" rozwijają się jako odpowiedź na wymagania zewnętrznego świata, zwłaszcza potrzeb życia społecznego.

Proces dojrzewania etycznego to proces przechodzenia od moralności „super-ego" — którą mówiąc jeszcze innym językiem można by określić jako nieautentyczną — do moralności „ego", do rozumnego poczucia obowiązku uzasadnionego przez poznanie natury stosunków międzyludzkich.

*

Czy istotnie ideał dojrzałości etycznej wydobyty przez Osborna z materiału obserwacji psychologicznych — jest wystarczająco obiektywnie uzasadniony? Innymi słowy: czy jego etyka jest przynajmniej jakimś krokiem w kierunku przezwyciężenia relatywizmu?

Takie niewątpliwie było zamierzenie autora, zamierzenie piękne i podjęte z motywów etycznie wysoko wartościowych. Autor sam stwierdza, że chciał przez swoją pracę umocnić postawę wszystkich humanistów, którzy potrzebują teoretycznej bazy dla swej działalności praktycznej zmierzającej do poprawy losu ludzkości, do wyeliminowania takich przejawów zła społecznego jak prześladowania rasowe, wyzysk ekonomiczny i społeczny. Takiej — wspólnej wszystkim bazy — dotychczas brak. Nie dostarcza jej zdaniem Osborna religia, nie tylko dlatego, że nie wszyscy ją wyznają. Podziela on stanowisko Kanta, że moralność wyprzedza religię i jest jej warunkiem. Nawet przekonanie o istnieniu Boga jest czymś wtórnym wobec akceptacji porządku moralnego. Trzeba więc najpierw ugruntować ten porządek, aby móc być racjonalnym wyznawcą jakiejś religii. Kładąc nacisk na społeczną bazę i uzasadnienie norm etycznych Osborn chce ponadto uchronić ideologów współczesności przed niebezpieczeństwem sentymentalnego moralizmu. Dobra wola i szlachetne chęci muszą zostać wcielone w konkretne mechanizmy społeczne, takie, któreby mogły rzeczywiście doprowadzić do poprawy sytuacji społecznej.

Czy to zamierzenie udało się autorowi zrealizować?

Chyba i tak — i nie.

Cała warstwa praktycznych, etyczno-pedagogicznych refleksji jest przekonywająca. Ideał dojrzałości etycznej jest ogólnoludzkim ideałem — jego sformułowanie w ujęciu Osborna zdaje się być bardzo trafne. Ludzie, którzy wyzwolili się od podświadomych destruktywnych impulsów, umieją być rozumni — tacy ludzie budzą głęboki szacunek. Trawi nas tęsknota do organizacji życia społecznego, realnie sprzyjającej procesom dojrzewania etycznego. W pewnym sensie to co pisze Osborn o dojrzałości etycznej — to po prostu nowe i szczęśliwe ujęcie bardzo starej idei, sformułowanej kiedyś przez Gilsona w hasło „Ulubionym tworem Bożym jest rozum". Racjonalistyczna i personalistyczna etyka Osborna jest jednak jakoś niewspółczesna w swym „wydźwięku". Podobałaby się może św. Tomaszowi z Akwinu, lecz Pascal i Camus uznaliby ją za wstrętnie naiwny racjonalistyczny schemat.

I można by się z nimi do pewnego stopnia zgodzić — racjonalizm Osborna jest w porównaniu z racjonalizmem św. Tomasza (jeśli w ogóle można do św. Tomasza doczepić jakiś „izm") bardzo płaski i krótkodystansowy. Chyba jest tak dlatego, że św. Tomasz swoją „racjonalistyczną" etykę (która także jest humanistyczna) opiera na powiązanej z metafizyką antropologii filozoficznej, w której prymat intelektu ma pełne filozoficzne uzasadnienie — a Osbornowi muszą wystarczyć zaledwie szczątki metafizyki i psychoanaliza. Św. Tomasz pokazuje człowiekowi myślącemu jego miejsce w sensownym racjonalnym kosmosie — a Osborn może go umieścić co najwyżej wśród niezupełnie zjednoczonych narodów.

Przekorny — a może tylko *sensu stricto* filozofujący krytyk może ponadto zapytać Osborna — A dlaczego właściwie mamy być

uspołecznieni i racjonalni? Czemu dręczyć swoje „id" i przekształcać je w „ego"? Przy braku założeń metafizycznych odpowiedź na to pytanie nie może być ani pełna ani ciekawa. Niektóre sformułowania Osborna zdają się wskazywać że wyhynąłby w niej — spod pięknej polewy personalizmu — zwykły utylitaryzm. Takie np. zdanie ze str. 53: „Moralność jest specyficzną formą świadomości społecznej, świadomości wzajemnych zależności". Wydaje mi się, że próba uspołecznienia personalizmu opartego na założeniach kantowskich nie powiodła się Osbornowi — bo nie mogła się udać, skoro prowadzi do wewnętrznej sprzeczności: Uspołecznienie proklamowane na bazie utylitaryzmu musi przekreślić bezwzględną autonomię kantowskiego „królestwa celów", domeny osób, których prawem jest aby zawsze były tylko celami działania a nie jego środkami. Uspołeczniony personalizm domaga się innych, bogatszych filozoficznie założeń. W sumie jednak wysiłki Osborna zasługują na szacunek i uwagę — a w swej części praktycznej — na wykorzystanie.

Halina Bortnowska

•

PIĘĆ OKRESÓW ROZWOJU GOSPODARCZEGO

Bezpośrednio po wyborze prezydenta Kennedy'ego nazwisko profesora Walta W. Rostowa wykładającego historię gospodarczą w Massachusetts Institute of Technology w Cambridge (USA) stało się sławne. Prezydent Kennedy powołał go jako rzeczoznawcę w komisji kontroli zbrojeń i komisji stosunków amerykańsko-radzieckich. Jego kierownicza rola w zespole doradców prezydenta oraz rozmowy, jakie prowadził w Moskwie, świadczą o dużym znaczeniu tej osobistości. Niewątpliwie u podstaw tej sławy i znaczenia leży jego znakomita książka, w której wykłada niezwykle jasno, logicznie i sugestywnie teorię gospodarczego rozwoju, która równocześnie stanowi podstawę teoretyczną pomocy gospodarczej Zachodu dla krajów zacofanych. Książka ta, pod tytułem *The Stages of Economic Growth*, wydana w 1960 przez brytyjską Cambridge University Press, powstała z wykładów, które prof. Rostow wygłosił w jesieni 1958 na uniwersytecie Cambridge (W. Brytania).

Rozwój gospodarczy każdego społeczeństwa dzieli się wg Rostowa na pięć zasadniczych okresów. Tylko wysoko rozwinięte kraje znajdują się w okresie ostatnim, inne — mniej rozwinięte lub zacofane — znajdują się daleko w tyle. Punktem wyjściowym rozwoju każdego społeczeństwa jest okres tzw. gospodarki tradycjonalnej. Obejmuje on wszystkie społeczeństwa, które w swym rozwoju nie doszły do poznania nowoczesnej techniki i nauk ścisłych, co odbija się ujemnie na ich rozwoju gospodarczym. Ponieważ Rostow interesuje się wyłącznie współczesnym rozwojem gospodarczym i równocześnie

chce wykorzystać swe teorie dla rozwiązania trudności, przed którymi dziś stoi Zachód, więc w pierwszym okresie mieści wszystkie zjawiska gospodarcze i społeczne, nacechowane długotrwałą stagnacją.

W drugim okresie, który Rostow nazywa okresem społeczeństwa przejściowego *(transitional society)*, tworzą się podstawy i przesłanki dalszych przemian. Na tym gruncie staje się dopiero możliwy wzrost gospodarczy. Wprowadzenie jednolitego ustawodawstwa, dobrej administracji, oświaty kładącej nacisk na racjonalny i naukowy system wychowawczy, wyswobodzenie człowieka z tradycyjnych więzów ustroju feudalnego i budowa tzw. materialnej infrastruktury społeczeństwa są istotnymi warunkami wzrostu gospodarczego.

Okres ten trwa w poszczególnych krajach dłużej lub krócej, zależnie od specyficznych warunków danego kraju. Po nim następuje trzeci zasadniczy okres, który trwa stosunkowo niedługo, zwykle tylko kilka dziesięcioleci. Jest to tzw. okres startu (*take-off-stage*), który nacechowany jest szybkim wzrostem inwestycji i gwałtownym rozwojem jakiegoś działu lub sektora gospodarki narodowej, przeważnie przemysłu. Przyrost ludności jest w tym okresie stosunkowo niewielki i waha się w granicach od 1% do 1,5% rocznie. Ważną jest przy tym rzeczą, że udział inwestycji we właściwym dochodzie narodowym (*net national product*) w ciągu krótkiego okresu czasu wzrasta od około 5% do 10%, a wzrost gospodarczy postępuje w takim stopniu, że może się już opierać w przeważającej mierze na czynnikach własnych, endogenicznych. O ile rozwój gospodarki w „okresie przejściowym" postępuje bez interwencji czynników publicznych, o tyle w „okresie startu" rządy stosują świadomie lub nieświadomie środki dla przyspieszenia rozwoju gospodarczego. Źródłem rozdziału środków finansowych są przeważnie reformy społeczne, względnie samofinansowanie związane z polityką inflacyjną. Powstaje więc pytanie, jakie należy wysnuć wnioski w zakresie stosowania polityki gospodarczej w krajach rozwijających się lub w stosunku do nich. W chwili obecnej na przykład Argentyna, Turcja, Indie i Chiny znajdują się w krytycznym okresie startu. Wzrost gospodarczy przejawia się w różnych sektorach i branżach, np. przemysł włókienniczy (W. Brytania w XVIII i pocz. XIX w.), węgiel i żelazo dla kolei (Stany Zjed. w XIX w.), drzewo (Szwecja koniec XIX w. i początek XX w.), przemysł rolno-spożywczy (Dania XIX w.) oraz trwałe dobra konsumpcyjne (Argentyna, Australia).

Z chwilą gdy proces tych przemian gospodarczych przybiera na sile, równocześnie pojawiają się dążenia rządów i jednostek gospodarczych, by nadać mu charakter wielostronny i bardziej wyrównany. Ten tzw. pęd do dojrzałości (*drive to maturity*) stanowi czwarty okres rozwoju gospodarczego. Rostow, opierając się na badaniach obejmujących wszystkie kraje rozwinięte, dochodzi do wniosku, że ta równowaga struktury gospodarczej, polegająca na szerokim wachlarzu produkowanych wyrobów, zaczyna się przejawiać mniej

więcej w sześćdziesiąt lat po okresie startu. W wypadku W. Brytanii był to mniej więcej rok 1850 (symbolem tego była wielka wystawa w Pałacu Kryształowym), Stanów Zjednoczonych — rok 1900 (wojna amerykańsko-hiszpańska), Niemiec — rok 1914, Japonii — 1941 i Związku Radzieckiego — rok 1950. Podział na te fazy, według Rostowa, wybiega daleko swym znaczeniem poza czysto chronologiczno-mechaniczną klasyfikację rozwoju gospodarczego.

Po dojściu do etapu dojrzałości gospodarka każdego kraju staje przed wyborem — w jaki sposób wykorzystać nowowytworzone i potężne, a zarazem wzajemnie uzależnione i rozwijające się możliwości produkcyjne. Społeczeństwa wchodzące w piąty okres swego rozwoju gospodarczego, który został nazwany przez Rostowa okresem masowej konsumpcji, muszą dokonać wyboru — albo rozwijając nadal swą ekspansję i wzrost gospodarczy, albo przekształcając się w tzw. społeczeństwa dobrobytu, w których zwolniony wzrost gospodarczy łączy się ze zwiększonymi świadczeniami socjalnymi, wolnością osobistą i skróceniem czasu pracy. Wybór ten jest często trudny i niebezpieczny, ale tak społeczeństwo, jak i jego instytucje muszą go kiedyś dokonać. W pewnych wypadkach dokonanie wyboru przynosi ze sobą wojnę (wypadek Niemiec i Japonii), w innych wypadkach pokojowe przejście w okres masowej konsumpcji (Stany Zjednoczone), w jeszcze innych wypadkach powstanie (*welfare state*) państwa dobrobytu (W. Brytania). Zdaniem Rostowa Związek Radziecki stoi obecnie przed takim wyborem. W okresach przejściowych między poszczególnymi fazami rozwoju gospodarczego istnieją minimalne możliwości uwikłania się w wojnę, ponieważ poszczególne państwa są zbyt pochłonięte rozwiązywaniem własnych trudności, związanych ze wzrostem gospodarczym. Kraje znajdujące się w piątym okresie rozwoju, a w szczególności Stany Zjednoczone, zdaniem Rostowa zbliżają się do stopnia rozwoju gospodarczego, określonego przez autora jako leżący poza okresem masowej konsumpcji (charakterystyka tego okresu to: dzieci, nuda, przestrzeń kosmiczna, pospolite rozrywki). Okres nadchodzący nie ma jednak dla naszej generacji większego znaczenia na skutek istnienia nierozwiązanych problemów współczesnych, takich jak: stosunki między Wschodem a Zachodem oraz kraje nierozwinięte.

Tygodnik brytyjski „Economist", zwykle bardzo wstrzemięźliwy, określił w krótkiej recenzji dzieło prof. Rostowa jako „najpoważniejszy wkład do dyskusji politycznej i gospodarczej, jaki został wniesiony przez ekonomistę po II wojnie światowej". Odnosi się to przede wszystkim do wniosków, jakie polityka Zachodu powinna wyciągać, szczególnie w stosunku do Związku Radzieckiego i krajów nierozwiniętych. Ogólnie biorąc, krytykę śmiałych tez Rostowa można ześrodkować z punktu widzenia teoretycznego na trzech zasadniczych kierunkach: na rozgraniczeniu poszczególnych okresów, na zagadnieniu zwiększonej możliwości występowania kryzysów przy przejściu z jednego okresu

do drugiego oraz na ogólnym znaczeniu książki. Przede wszystkim podział na poszczególne okresy rozwoju gospodarczego wydaje się zbyt mechaniczny i uogólniający, gdyż szereg krajów nie przechodzi przez poszczególne zasadnicze fazy rozwojowe, przeskakuje je lub dokonują się one jednocześnie. Na przykład Australia w chwili obecnej znajduje się równocześnie w okresie startu i w okresie masowej konsumpcji, natomiast w Kanadzie okres dojrzałości i piąta faza rozwoju zbiegają się razem. Możliwości przesunięć, względnie przedłużeń okresów rozwojowych zaznaczają się wyraźnie przy obserwacji światowego podziału pracy, który powoduje, że niektóre wielkie kraje mogą przebyć w bardzo krótkim czasie wszystkie okresy rozwojowe. Przy dzisiejszym stanie techniki i wymiany jest również zupełnie możliwe, że kraj typowo rolniczy nie będzie potrzebował pełnego uprzemysłowienia, by osiągnąć bardzo wysoki poziom życiowy.

Pozornie schematyczny układ okresów rozwoju gospodarczego w rzeczywistości przedstawia się jednak nieco odmiennie. Badając oddziaływanie szybkiego wzrostu gospodarczego w niektórych krajach, obserwujemy zjawisko tzw. wzrostu automatycznego, wykorzystującego dotychczasowe inwestycje i wzrost liczby ludności, przynoszącego przyrost dochodu narodowego na zasadzie powiększenia się kapitału na procencie składanym. Rostow wskazuje przy tym na duże znaczenie często zapoznanego czynnika psychologicznego, a mianowicie na dorastanie w ciągu takiego okresu dwóch lub trzech generacji, przeżywających intensywnie osiągnięcia gospodarcze tego okresu rozwoju. Istnienie tego mechanizmu wzrostu wydaje się być niewątpliwe, wprawdzie badania porównawcze musiałyby ująć znacznie większą liczbę krajów i być pełniejsze, tym niemniej jest to hipoteza pasjonująca, bo odkrywająca pewne możliwości przewidywania rozwoju gospodarczego w przyszłości.

Decydującym problemem społeczeństwa przy przejściu z jednego okresu wzrostu do drugiego jest dokonanie pewnego wyboru. Każde przejście do następnego okresu rozwoju przynosi ze sobą większą potęgę gospodarczą i zwiększone znaczenie polityczne. Ten wybór pociąga za sobą również pewne konsekwencje natury socjologicznej i psychologicznej. Rostow niestety nie rozwija szerzej tego zagadnienia, nie próbuje określić jak wielki musi być dany obszar gospodarczy i jakim warunkom powinno odpowiadać społeczeństwo mające dokonać wyboru. W tym zakresie należałoby prowadzić szersze badania, których wyniki posłużyłyby sformułowaniu teorii, mogącej dawać wytyczne dla działalności politycznej. W pewnych okolicznościach takie pojęcia, jak państwo dobrobytu, masowa konsumpcja oraz ekspansja imperialistyczna, nie są alternatywami wzajemnie się wykluczającymi. Stany Zjednoczone w czasie ostatniej wojny, dokonując ogromnych wysiłków gospodarczych dały dowód, że te dwie alternatywy, tj. ekspansja imperialistyczna i masowa konsumpcja są, ekonomicznie rzecz biorąc, do

przeprowadzenia. Osiągnięcie piątej fazy rozwoju gospodarczego może rozłożyć się bardzo w czasie, w chwili obecnej u progu jej znajdują się Stany Zjednoczone, Kanada, a także częściowo Związek Radziecki. Uwagi te są wprawdzie jedynie spekulacjami; ujęcie faz rozwojowych w formie pewnych alternatyw nie stwarza powszechnej i niezawodnej metody śledzenia dalszego ich przebiegu, lecz stwarza podstawę do badań i przewidywań.

Wedle Rostowa ludzie nie kierują się wyłącznie motywami gospodarczymi, lecz także całym zespołem różnych motywów nie opartych na bazie ekonomicznej. Rostow wyraża nadzieję, że można uniknąć rewolucji przez zawarcie rozsądnych kompromisów między siłami politycznymi i społecznymi, z chwilą gdy proces wzrostu posunie się dostatecznie naprzód. Teoria Rostowa, pomyślana jako narzędzie analizy współczesnych problemów polityki amerykańskiej, odzwierciedla wiarę Zachodu w postęp, w możliwości ewolucyjnego wyrównania przeciwieństw oraz we wzrost gospodarczy oparty na pokojowym rozwoju sytuacji międzynarodowej.

Roman Chorośnicki

ZAPISKI NA MARGINESACH

Z londyńskiego „Economista" uwagi o gaullistach (na marginesie strajków chłopskich): „Gaulliści popsuli zasadniczy tryb francuskiej — i w ogóle każdej — machiny rządzenia. Państwo reaguje tylko fragmentarycznie albo zbyt powoli na potrzeby i życzenia znacznej części narodu. Dzieje się tak potrosze dlatego, że wszystko zależy teraz od jednego człowieka, potrosze — gdyż jego podwładni, to przeważnie miernoty, potrosze ze względów pryncypialnych. Podstawowym założeniem Piątej Republiki jest bowiem teza, że państwo musi stać ponad stronnictwami i musi zmierzać do dobra narodowego z wytrwałą obojętnością na krytyki »wrogich klik« z lewa i prawa. Niestety wytrwała obojętność zbyt często wygląda po prostu na głuchotę lub nieudolność".

*

W tymże numerze recenzja z książki o filozofii politycznej Pandita Nehru: „Czytelnik przekona się, że p. Nehru, jak większość praktykujących polityków, w ogóle nie posiada filozofii politycznej. Nie ma on ani teorii państwa, ani teorii natury ludzkiej, ani nawet teorii »dobrego społeczeństwa«. Wystarczy mu etyka angielskich, elitarnych *public schools*, skrzyżowana z dążeniami fabiańskiego socjalizmu. Cel

nie uświęca środków. Dobry rząd nie zastąpi samorządu, ale jest jednak ważny. Zarozumiałość Europy bywa męcząca. Kolonializm jest zły. Gwałt nie we wszystkich okolicznościach jest niemoralny, lecz na ogół należy go unikać. Człowiek głodny gotów myśleć więcej o brzuchu niż o wolności. Marks umarł już dosyć dawno". Tak cynicznie sumuje myśl Pandita Nehru recenzent z „Economista" (a książka, o której mówi – zredagowana przez M. N. Dasa — zawiera wybór tekstów premiera Indii) i kończy tymi słowy: „Nehru zdziałał wiele. Lecz w dziedzinie myśli wystarczyło mu na ogół to, czego nauczyły go Harrow i Trinity, wszystko razem lekko podlane sosem Gandhiego i przyprawione dla większej pikanterii pokaźną szczyptą Harolda Laskiego".

*

W „Le Monde" pisze świetny czasami Robert Escarpit: „Widząc w gazecie listę dokumentów, jakie skonfiskowano u podejrzanych z prawa i z lewa, których wzywa się lub aresztuje codziennie, czuję rosnący niepokój. Cóżby znaleziono u mnie, gdyby przypadkiem zrobiono rewizję? Nie mija dzień, by listonosz nie przyniósł mi — lub jacyś obcy ludzie nie wrzucili do skrzynki — obfitej prozy, pochodzącej raz od FLN, kiedy indziej od OAS, od lewicowych gaullistów i prawicowych antygaullistów, od ekspresoidów i rivarolan. Przyznam, że nie umiem zadbać o zniszczenie tej buntowniczej literatury. Odbywa ona w różnych punktach mego mieszkania dłuższe lub krótsze postoje, by w końcu zniknąć lub ulec zapomnieniu w jakimś zakamarku. Boję się więc, że jeśli dokonana zostanie u mnie rewizja, gotowi mi przypisać — wedle tego, co znajdą — opinie sprzeczne, lecz w każdym razie wywrotowe. Zresztą kto wie, czy jakieś pismo dzisiaj chwalebne nie zostanie jutro potępione? Mam na półkach niejeden przykład. Biblioteka, której się nie pilnuje, gotowa zaprowadzić człowieka na szubienicę! Poczuję się naprawdę bezpieczny dopiero wtedy, kiedy spalę wszystkie swoje książki".

*

Umiejętność krytyki wewnętrznej jest dla państw i społeczeństw oznaką zdrowia. Nie chodzi o samokrytykę, tylko o krytykę *tout court*. Jak wiadomo w ZSRR miniony okres cierpiał na jej niedowład. Tym bardziej interesujące — oraz dowodzące zwiększonej żywotności i tężyzny — są różne otwarte dyskusje i dostępne wszystkim krytyczne publikacje, o jakich dowiadujemy się z ZSRR.

Jedna z nich, to pierwszy tom *Historii Wielkiej Wojny Narodowej Związku Radzieckiego, 1941—1945,* który ukazał się ostatnio w ZSRR. Ostatnia część tego tomu analizuje z dużym i pouczającym obiekty-

wizmem wszystkie błędy i niedociągnięcia — zarówno teoretyczne jak i praktyczne — radzieckich sił zbrojnych w przeddzień wybuchu wojny.

Autorzy tego zbiorowego dzieła twierdzą, że zasadnicze założenia, dotyczące przyszłej wojny, były rozsądne, ale teoria wojskowości cierpiała na pewne luki i niedociągnięcia: „zwłaszcza od roku 1937 źle na nią wpływał kult osobowości Stalina. Kult ten wywoływał dogmatyzm i scholastycyzm, które przeszkadzały niezależnym wojskowym badaniom. Studenci musieli nieraz czekać na opinię jednego człowieka i sprawdzać swoje teorie nie w praktyce, lecz szukając gotowych formuł i cytatów". ZSRR nie miał w roku 1941 doświadczenia wojennego. Wciąż jeszcze — jak twierdzą autorzy — myślano anachronicznymi kategoriami walk Rewolucji, a wojna hiszpańska nasunęła wnioski całkiem fałszywe, wskutek których niedoceniano znaczenia ciężkiego lotnictwa i koncentracji czołgów. Nawet przykłady Polski i Francji nie sprostowały tych mniemań, bo radzieccy teoretycy tłumaczyli niemieckie sukcesy brakiem oporu obu krajów i działalnością Piątej Kolumny. Dopiero wojna z Finlandią stała się poważną i kosztowną nauką, ale było za późno, by przeorganizować armię.

Autorzy twierdzą dalej, że radzieckie koncepcje strategiczne zbyt mało brały pod uwagę defenzywę: „Uważano, że defenzywa jest możliwa i nawet ważna wzdłuż pewnych odcinków frontu, lecz nie wzdłuż całego frontu. Uważano, że teoretycznie możliwa jest konieczność wycofywania się, lecz tylko chwilowo i lokalnie, w celu przygotowania ofenzywy. Nigdy nie został opracowany problem wycofywania znacznych sił zagrożonych okrążeniem". Cały nacisk położony był na ofenzywę, co w *Regulaminie Polowym* z roku 1939 znalazło wyraz w takich np. sformułowaniach: każdy atak spotka się „z miażdżącym ciosem; jeśli ktoś wypowie nam wojnę, nasza Armia uderzy z siłą, jakiej nie znały dzieje; prowadzić będziemy wojnę ofenzywną na terytorium nieprzyjaciela".

Ruchliwość Armii Czerwonej była w roku 1941 znacznie mniejsza — twierdzą autorzy — niż ruchliwość wojsk niemieckich: tylko 20 procent dział dysponowało trakcją motorową, resztę ciągnęły traktory rolnicze lub konie. Było za mało czołgów, broni przeciwczołgowej i ekwipunku radiowego. „Chociaż ilość samolotów wojskowych podwoiła się w latach 1939—1941, mało było nowych modeli i nie zaczęła się jeszcze ich produkcja masowa". W sumie autorzy oceniają siły wojsk radzieckich w rejonie pogranicza jako cztero- lub pięciokrotnie niższe od sił hitlerowskiego natarcia.

Ciekawe uwagi znajdujemy w *Historii Wielkiej Wojny...* na temat propagandy w wojsku. Aż do połowy roku 1940 twierdziła ona, że w razie ataku na ZSRR, chłopi i robotnicy w nieprzyjacielskich armiach natychmiast się zbuntują. Poza tym „stale zaniedbywano propagandę nienawiści wobec najbardziej prawdopodobnego wroga Związku

Radzieckiego — czyli wobec Niemiec hitlerowskich". Atak niemiecki był zaskoczeniem dla ludności i dla wojska, ponieważ Stalin niemal do ostatniej chwili nie dopuszczał myśli o nim. „Dopiero później okazało się, że już w marcu 1940 zdrajca Beria wydał jak najbardziej kategoryczny rozkaz naszym wojskom frontowym, by nie strzelać do niemieckich samolotów zwiadowczych, a także zrobił co mógł, by Armia Czerwona i Marynarka stosowały tę samą zasadę. W ten sposób otworzył radziecki obszar powietrzny dla wrogiego zwiadu". Autorzy podają liczbę 500 lotów niemieckich nad terytorium ZSRR między wrześniem 1939 a czerwcem 1941.

Jeszcze jedną uwagę krytyczną wypowiadają autorzy: „Bardzo poważne szkody zostały wyrządzone siłom zbrojnym ZSRR wskutek niesłusznych represji, zastosowanych w latach 1937—8 wobec najwyższych oficerów i personelu politycznego". Wśród osób, zasłużonych dla organizacji radzieckiej wojskowości, książka wymienia m. in. Tuchaczewskiego.

Tak ostra i wszechstronna krytyka stanowi z pewnością doskonałą szkołę na przyszłość; przede wszystkim pozwala uniknąć analogicznych błędów. Ale kiedy się ją czyta, tym bardziej uderzająca staje się szybkość, z jaką już podczas wojny Armia Czerwona potrafiła przetworzyć się i odnieść swe wielkie zwycięstwa.

*

Święte Officium wciągnęło na Indeks *Życie Jezusa* ks. Jean Steinmanna, wydane w roku 1959 przez Club des libraires de France. „Osservatore Romano" pisze przy tej okazji, że Chrystus Steinmanna jest w dużej mierze owocem wyobraźni autora i „żaden ewangelista by Go nie poznał". Ks. Steinmann jest od roku 1948 wikariuszem paryskiej Notre-Dame. Kilka publikowanych przezeń prac wyrobiło mu markę wybitnego egzegety, znawcy Starego Testamentu. *Życie Chrystusa* miało *nihil obstat* oraz *Imprimatur* arcybiskupa Paryża (co w książce nie było uwidocznione). Dzieło to spotkało się z wyrazami krytyki w niektórych pismach katolickich, lecz inne pisma oceniły je wysoko. Tak np. dominikańska „Revue biblique" chwaliła pracę Steinmanna bez zastrzeżeń, podkreślając zwłaszcza to, że autor umiał nawiązać „nowy i ożywczy kontakt z postacią Chrystusa". Ks. Steinmann dowiedział się o wpisaniu jego książki do Indeksu z prasy francuskiej.

Cała ta historia zbiega się dosyć dokładnie z coraz bardziej stanowczymi głosami krytycznymi katolików na temat Indeksu. Niewątpliwie łączy się to z nadchodzącym Soborem i z nieustannymi zachętami władz kościelnych do wypowiadania się na temat różnych bolączek życia Kościoła. Najdobitniej zabrzmiały ostatnio głosy André Molitora

i Léon E. Halkina w „Revue Nouvelle", doskonałym belgijskim miesięczniku katolickim, a także praca Hans Künga, profesora na wydziale teologii w Tybindze: *Sobór i powrót do jedności* (ze wstępem kardynałów Königa i Liénarta), wreszcie książka *Czego oczekujemy od Soboru* dr Roegele, redaktora tygodnika „Rheinischer Merkur". Streścić by można te wszystkie głosy zgrubsza biorąc tak:

Indeks nie pełni funkcji, dla jakich został stworzony, ponieważ nikt prawie tych funkcji nie rozumie a samego Indeksu nie traktuje poważnie. Bo też dzieją się w nim dziwne rzeczy. Czy godzi się (pytają cytowani autorzy) umieszczać na jednej liście wybitnych teologów obok pornografów? Czy wypada, aby autor, posiadający *Imprimatur* swego biskupa, dowiadywał się z prasy, że jego książka jest na Indeksie — nie znając uzasadnienia tej decyzji? Osoby decydujące o Indeksie w ogóle się nie porozumiewają z autorami, podczas gdy doświadczenie wykazało, że wystarczyłby nieraz minimalny retusz, by dzieło przed Indeksem ochronić. Biskupów, którzy odpowiedzialni są za *Imprimatur*, nie konsultuje się w sprawie inkryminowanej książki.

Czy nie należałoby czasem z góry zwrócić uwagę danego autora na niewłaściwość jakiegoś ujęcia lub niebezpieczeństwo błędów, zamiast wyrokować w sposób, który musi wydawać się arbitralny? Bo brak publicznej motywacji i brak porozumienia się z „oskarżonym" muszą — choćby wyrok był najsłuszniejszy w świecie — wywołać niepokojące uczucie bezosobistej arbitralności decyzji. Uczucie takie rodzi się łatwo u współczesnego człowieka, nawykłego w życiu świeckim do obyczajów, rozwijających się od dawna w demokracjach: w Anglii obowiązek porozumienia się z podsądnym i obowiązek motywacji wyroku nosi nawet nazwę „zasady sprawiedliwości naturalnej". Wszyscyśmy do takich zasad potrochu przywykli, toteż trudno pogodzić się z tym, że niektóre instytucje kościelne stosują tu procedurę bardzo starą, wyglądającą dziś anachronicznie. Mówi się czasem, że wynika to z konieczności zachowania tajemnicy. Ową koncepcję tajemnicy atakują ostro pp. Molitor i Halkin: kto widział takie *conclave* — pytają — o którymby mimo rzekomej najściślejszej tajemnicy nie krążyły najróżniejsze wieści, mniej lub więcej prawdziwe? I drugi, poważniejszy przykład: prasa ogłosiła list kardynała Pizzardo do kardynała Feltin w sprawie księży-robotników. Nikt jednak nie znał sprawozdania w tej sprawie kardynała Feltin — w rezultacie owa odpowiedź kardynała Pizzardo zawisła w próżni i wywołała mnóstwo nieporozumień: czytelnicy nie wiedzieli, o jakie fakty szczegółowe chodzi i byli skłonni tezy kardynała Pizzardo traktować, jako generalne określenie stanowiska Kościoła wobec świata pracy. Podobnie i „tajemnice" Indeksu zyskałyby chyba na tym, gdyby je ujawnić.

*

„Znak" pisał już wprawdzie (w marcu br.) o *Wolności słowa w Kościele* — książeczce niemieckiego jezuity Karl Rahnera, ale nie od rzeczy będzie — dla dopełnienia tych „Zapisków na marginesie" — wrócić do niej i przytoczyć pewne myśli, które w tamtym znakowym omówieniu zostały pominięte. Więc przede wszystkim rzecz o wolności słowa nie dotyczy wyłącznie świeckich; ważna jest uwaga ks. Rahnera o teologach.

Ale najpierw o opinii publicznej. „Opinia publiczna w Kościele istnieje po to, aby jasne było, co naprawdę czują ludzie w Kościele, tak by kierownicy Kościoła mogli to brać pod uwagę w swojej własnej działalności... Ktoby dziś myślał, że naprawdę wie co się dzieje bez pomocy tego środka informacji, bardzo często przekona się, że popełnia żałosny błąd... Dobrze jest pamiętać, że w dziedzinie, w której ta opinia publiczna ma rolę do odegrania, władze kościelne nie posiadają daru nieomylności, mimo całej pomocy i wsparcia Ducha świętego. Zawsze istnieje możliwość potknięć, błędów, wleczenie się daleko w tyle za sytuacją historyczną — wszystko to jest możliwe. Duchowieństwo, posiadające w Kościele oficjalną jurysdykcję, miewa nieraz — to prawda — szerszy pogląd na prawdziwą sytuację świata oraz duchowego i umysłowego życia człowieka, dzięki swemu niezależnemu stanowisku, izolacji od ciśnienia działalności świeckiej, głębszym korzeniom w tradycji Kościoła. Jest jednak również prawdą, że z tych samych powodów księżom nieraz grozi niebezpieczeństwo widzenia tylko wąskiego, czysto «klerykalnego», tradycyjnie chronionego odcinka prawdziwego życia i prawdziwej sytuacji. Jeśli nie pozwolą ludziom «wygadać się», jeśli — mówiąc stylem bardziej dostojnym — nie potrafią z odwagą, wyrozumiałością i nawet ufnym optymizmem zachęcić, a przynajmniej tolerować rozwoju opinii publicznej w Kościele — to grozi im niebezpieczeństwo kierowania sprawami Kościoła ze szczelnej wieży z kości słoniowej, zamiast natężania słuchu na głos Boga, który można też usłyszeć we wrzawie swoich czasów... Tak więc nie można w żadnym razie uważać, by wolność jednostki miała być ograniczona tylko do sfery prywatnej, bez związku ze społecznym życiem Kościoła; przeciwnie, jej miejsce jest także w życiu społecznym".

Tu zaczyna się rzecz o teologii. „Istnieje zawsze mocna tendencja, by o wiele zanadto zwężać zakres tych składników wiary, które można *legitime* dyskutować... Pewien stopień wolności opini publicznej jest konieczny nawet w kwestiach teologii, zresztą Kościół zawsze podkreślał, że pragnie zachować tę wolność i swobodną wymianę zdań między różnymi szkołami. Byłoby również błędem uznawać prawo do istnienia tej wolności tylko wówczas, kiedy zostaje ona jakoś wyraźnie udzielona przez urząd nauczycielski Kościoła, tj. wówczas, kiedy stare problemy scholastyczne są traktowane po raz x-ty a swoboda ich omawiania zostaje *expressis verbis* przyznana zainteresowanym stronom.

„Znak" pisał już wprawdzie (w marcu br.) o *Wolności słowa w Kościele* — książeczce niemieckiego jezuity Karl Rahnera, ale nie od rzeczy będzie — dla dopełnienia tych „Zapisków na marginesie" — wrócić do niej i przytoczyć pewne myśli, które w tamtym znakowym omówieniu zostały pominięte. Więc przede wszystkim rzecz o wolności słowa nie dotyczy wyłącznie świeckich; ważna jest uwaga ks. Rahnera o teologach.

Ale najpierw o opinii publicznej. „Opinia publiczna w Kościele istnieje po to, aby jasne było, co naprawdę czują ludzie w Kościele, tak by kierownicy Kościoła mogli to brać pod uwagę w swojej własnej działalności... Ktoby dziś myślał, że naprawdę wie co się dzieje bez pomocy tego środka informacji, bardzo często przekona się, że popełnia żałosny błąd... Dobrze jest pamiętać, że w dziedzinie, w której ta opinia publiczna ma rolę do odegrania, władze kościelne nie posiadają daru nieomylności, mimo całej pomocy i wsparcia Ducha świętego. Zawsze istnieje możliwość potknięć, błędów, wleczenie się daleko w tyle za sytuacją historyczną — wszystko to jest możliwe. Duchowieństwo, posiadające w Kościele oficjalną jurysdykcję, miewa nieraz — to prawda — szerszy pogląd na prawdziwą sytuację świata oraz duchowego i umysłowego życia człowieka, dzięki swemu niezależnemu stanowisku, izolacji od ciśnienia działalności świeckiej, głębszym korzeniom w tradycji Kościoła. Jest jednak również prawdą, że z tych samych powodów księżom nieraz grozi niebezpieczeństwo widzenia tylko wąskiego, czysto «klerykalnego», tradycyjnie chronionego odcinka prawdziwego życia i prawdziwej sytuacji. Jeśli nie pozwolą ludziom «wygadać się», jeśli — mówiąc stylem bardziej dostojnym — nie potrafią z odwagą, wyrozumiałością i nawet ufnym optymizmem zachęcić, a przynajmniej tolerować rozwoju opinii publicznej w Kościele — to grozi im niebezpieczeństwo kierowania sprawami Kościoła ze szczelnej wieży z kości słoniowej, zamiast natężania słuchu na głos Boga, który można też usłyszeć we wrzawie swoich czasów... Tak więc nie można w żadnym razie uważać, by wolność jednostki miała być ograniczona tylko do sfery prywatnej, bez związku ze społecznym życiem Kościoła; przeciwnie, jej miejsce jest także w życiu społecznym".

Tu zaczyna się rzecz o teologii. „Istnieje zawsze mocna tendencja, by o wiele zanadto zwężać zakres tych składników wiary, które można *legitime* dyskutować... Pewien stopień wolności opini publicznej jest konieczny nawet w kwestiach teologii, zresztą Kościół zawsze podkreślał, że pragnie zachować tę wolność i swobodną wymianę zdań między różnymi szkołami. Byłoby również błędem uznawać prawo do istnienia tej wolności tylko wówczas, kiedy zostaje ona jakoś wyraźnie udzielona przez urząd nauczycielski Kościoła, tj. wówczas, kiedy stare problemy scholastyczne są traktowane po raz x-ty a swoboda ich omawiania zostaje *expressis verbis* przyznana zainteresowanym stronom.

Trzeba dać taką samą wolność również wtedy, kiedy stawia się zagadnienia i wypowiada poglądy, dla których nie istnieje uprzednia gwarancja, że wolno uczynić taki to komentarz lub nawet dyskutować taką to sprawę. Oczywiście w tego rodzaju wypadkach — tj. gdy chodzi o istotny problem teologiczny, który nie został raz na zawsze rozstrzygnięty przez władzę nauczycielską Kościoła, i gdy wygłaszanego poglądu nie można z góry uważać za pogląd przynajmniej «bezpieczny» *(tuta)* — władza nauczycielska Kościoła może — co w pełni zrozumiałe i uzasadnione — wyjaśnić publiczności katolickiej, że ten czyn czy inny sąd przekroczył dopuszczalne granice.

Lecz nawet w takich wypadkach należy przyjmować — chyba, że istnieją dowody przeciwne — iż dany teolog działał w dobrej wierze, korzystając z p r a w a przedstawienia swoich poglądów szerokiej publiczności katolickiej. Ostatecznie taki teolog wykonał jedynie ową funkcję opinii publicznej, którą określiliśmy wyżej. Dał władzom kościelnym okazję do zapoznania się z duchowymi prądami czasu (które by i tak istniały, choćby nikt nie wyraził ich w ten drażniący sposób) i do wyjaśnienia ich stanowiska wobec tych prądów. Bardzo rzadko oczekuje się od władzy nauczycielskiej Kościoła, by powtarzała banały, które każdy teolog powinien znać na pamięć. W każdym razie teologowie, którzy jasno i uczciwie wyrazili swoje zdanie, bywają znacznie głębiej dotknięci reakcjami negatywnymi niż ci, którzy wyrazili te same — lub znacznie gorsze — poglądy w sposób «kryptogamiczny», zamaskowany. Pierwsi powinni zatem być traktowani z całą rycerskością, która należy się rzetelnemu przeciwnikowi w starciu duchowym, nawet gdy «przegrywa». Z chwilą gdy wypowiedział się duchowy autorytet, osoby których to nie dotyczy winny się powstrzymać od wytykania zganionych gniewnym palcem, jakby same zawsze miały rację. Kategoria osób, mających zawsze rację, rzadko przyczynia się do rozwiązania problemów, które dla tamtych są poważną troską".

Tyle chwilowo ks. Rahner. Jego książka ozdobiona jest naturalnie *Nihil obstat* oraz *Imprimatur*, z taką adnotacją: „Nihil obstat oraz Imprimatur stwierdzają, że książkę czy broszurę uważa się za wolną od błędów doktrynalnych i moralnych. Nie znaczy to, że ci, którzy dają *Nihil obstat* oraz *Imprimatur*, zgadzają się z treścią książki, z wyrażanymi w niej twierdzeniami i poglądami".

JW

Résumé

Teresa Rylska: Le progrès dans l'évolution biologique et la responsabilité humaine 1145

Bien que chaque année, chaque mois nous apporte des centaines d'ouvrages traitant de l'homme du point de vue physique et psychique, l'homme reste toujours un „inconnu".

Il y eut au cours des siècles des génies qui ont jeté une lumière nouvelle sur la science de l'homme et sa position dans le monde. Tel fut Darwin qui a créé la théorie de l'évolution biologique. Cette théorie a suscité une lutte acharnée entre les spiritualistes et les matérialistes. Les théologiens du XIX siècle trouvaient que l'hypothèse avancée par Darwin s'opposait à l'image de la création présentée par l'Écriture Sainte. Dans la deuxième moitié du XX-e siècle il n'en est plus de même: presque tous les naturalistes chrétiens acceptent les principaux traits de l'hypothèse Darvinienne. Ils voient dans l'évolution une manifestation de la sagesse divine, tandis que les matérialistes admettent le transformisme des espèces, mais rejettent l'idée de progrès dans l'évolution en refusant à l'homme une position exceptionnelle et dominante parmi les êtres vivants.

Si nous considérons les étapes succéssives de l'évolution dans la lignée qui aboutit à l'homme nous y trouvons une ascension continue, c'est à dire un progrès.

On peut admettre différents critères du progrès. Selon Teilhard de Chardin c'est la complexité.

La complexité d'individu croît en fonction de l'augmentation du nombre et de la qualité de ses éléments ainsi qu'en fonction de la différenciation de leurs rapports et de leurs réactions réciproques. Ceci se manifeste par l'accroissement de l'ordre intérieur moyennant le développement de l'efficacité extérieure. Remarquons, que pour un si grand nombre de lignées évolutives nous ne constatons nettement de progrès qu'en trois d'entre elles, dites principales. L'une d'elles conduit des protistes aux plantes supérieures, la seconde des mêmes protistes aux insectes, la troisième du même groupe aux mammifères.

Dans les deux premières lignées il serait impossible de désigner une espèce particulière, qui pourrait être considérée comme le sommet de la branche. C'est uniquement dans la troisième lignée que se dégage une espèce spéciale parmi les mammifères — Homo sapiens. Cette espèce est tellement supérieure, que nous n'hésitons pas à l'appeler le couronnement de toute l'évolution, de toute la vie.

Le chemin de l'amoebe à l'homme est très long; il s'étale sur plus d'un milliard d'années.

La cellule de l'amoebe (Protistes) exerce, elle seule, toutes les fonctions vitales. Chez l'hydre (Coelentéris) les cellules sont déjà différenciées: la couche intérieure des cellules est destinée surtout à la fonction digestive, la couche extérieure protège l'organisme. Plus l'organisme s'agrandit, se différencie tout au long de la route de l'évolution, plus il devient libre dans ses actions, plus indépendant, plus créateur (pour user le terme de Bergson).

Parallèlement s'améliorent les systèmes d'information et de coordination de l'organisme comme unité.

Les animaux primitifs ont certains systèmes hormonaux qui règlent leurs fonctions. Mais pour les animaux plus développés ce moyen de régulation est insuffisant; ils acquièrent en outre un système nerveux beaucoup plus prompt à l'action. Au cours de l'évolution ce nouveau système se perfectionne continuellement et atteint son apogée chez l'homme.

Le système nerveux de l'homme (particulièrement son cerveau) le rend capable non seulement d'assurer et de protéger de mille façons son milieu intérieur, mais aussi de transformer d'une manière active et créatrice les milieux défavorables, mêmes complètement abiotiques, en des milieux propices.

En créant des conditions de plus en plus favorables à la vie et au développement de chaque individu humain, l'Homo sapiens continue à suivre le chemin de l'évolution. Dans cette étape aussi bien, que dans les précédentes, le but général est d'acquérir la plus haute indépendance possible à l'égard du milieu et la plus grande capacité à le dominer. Mais il n'est plus question de changer l'espèce comme telle — il s'agit d'atteindre par tous les individus de cette espèce la plénitude de liberté non seulement physique, sociale, politique, mais aussi la plus haute forme de liberté — spirituelle.

Cette dernière exige une ferme subordination de la chair avec toutes ses „activités" à l'autre partie du composé humain — à l'âme.

Une réflexion sérieuse sur les faits témoignants de l'existence du progrès dans l'évolution biologique et de la place exceptionnelle et privilegiée de l'espèce Homo sapiens nous oblige d'une part à reconnaître la dignité de l'homme, et d'autre part à apprécier le poids de sa responsabilité.

Nous portons une responsabilité envers les générations qui nous suivront et envers ce pur Esprit qui a créé le monde et a tracé les chemins de l'évolution.

L'humanité comme telle ne peut s'écarter de cette double responsabilité. Elle doit accomplir jusqu'à la fin sa tâche dans le plan grandiose du Créateur.

Dans la première partie de cet article, l'auteur montre que le problème de l'origine de l'âme peut se présenter à nous de deux manières qualitativement différentes selon qu'on prend comme point de départ de l'argumentation une définition scientifique de l'âme humaine, ou bien sa définition philosophique appartenant au domaine de la métaphysique.

Dans la définition scientifique ou, comme nous nous exprimerions dans la terminologie de M. Stephen Strasser, dans la définition „empirique" de l'âme humaine, il s'agit d'un ensemble de tous les phénomènes psychiques, caractéristiques de l'espèce humaine comme telle. Dans cette définition de l'âme humaine, nous ne prenons pas en considération sa substance. Nous n'envisageons pas non plus les facultés de cette âme, comprises comme ses accidents, et devant constituer un perfectionnement supplémentaire entitatif de sa substance. Nous faisons également abstraction des habitudes de l'âme, qui directement perfectionnent l'opération de ses facultés spirituelles, on veut dire la raison et la volonté, et des facultés sensitives autant qu'elles subissent l'influence de ces premières. De l'âme humaine nous distinguons ici, uniquement, son aspect phénoménal, donc ce qui est accessible à l'empirisme méthodologique et épistémologique.

Du côté de la philosophie néoscolastique, suffisamment critique, il n'y a pas d'obstacle à admettre que les sciences psychologiques particulières, de même que les sciences naturelles, ne doivent pas, en raison de la méthode de recherches, sortir au-delà de l'analyse empirique de leur objet. C'est pourquoi, quand le néoscolastique fait la philosophie des sciences psychologiques particulières, il peut admettre que dans la sphère de ces sciences la définition empirique de l'âme humaine est une définition pleinement autorisée, et même de leur point de vue uniquement admissible. Ce qu'il peut reprocher à la définition de ce genre, ce n'est pas l'autorité de son type épistémologique sur le plan noématique donné, mais comme dans le cas du père Pierre Teilhard de Chardin, S. J., un manque de pleine adéquation descriptive par rapport aux phénomènes psychiques humains.

Nous passons outre dans ce résumé la teneur bien connue de la définition métaphysique de l'âme humaine.

L'auteur de cet article trouve que, si du point de vue scientifique l'âme humaine est un phénomène connu par l'analyse empirique de la réalité, alors nous devons logiquement rechercher également au plan phénoménal l'apparition de cette âme. Dans la conception scientifique de l'âme humaine, il s'agit d'un ensemble collectif des phénomènes psychiques, caractéristiques de l'espèce humaine comme telle; il s'en suit que nous ne pouvons nous rendre visible,

du point de vue scientifique, l'apparition de l'âme humaine autrement que comme un processus collectif, compliqué, pénible et énormément long, et dont nous retrouvons la dernière phase dans nos temps, alors que les individus humains, depuis longtemps déjà marquaient leur présence dans l'arène historique. Nous comprenons la naissance de l'âme humaine, ainsi traitée dans les limites de la science, comme un conditionnement causal des phénomènes psychiques auxquels nous conduisent par ailleurs d'autres constatations et déductions. Nous citerons, en premier lieu, le dévéloppement progressif du système nerveux central, et surtout des hémisphères cérébraux, ce dernier n'ayant pu s'effecteur que dans le cas d'augmentation de la boîte cranienne, ce qui est devenu possible grâce au relèvement de le tête au-dessus du cou, lors de l'apparition de la posture verticale. Nous mentionnerons aussi tout le domaine de la socialisation progressive, ainsi que la parole, née alors que la posture verticale a rendu possible l'articulation.

En parlant ici du conditionnement causal des phénomènes psychiques propres à l'humanité comme telle, l'auteur a en vue le conditionnement causal tel que nous l'entendons dans l'acception scientifique du terme. Il croit que du point de vue scientifique la cause — en égard aux données fournies par la méthode expérimentale appliquée aussi bien au monde organique qu'à la nature inanimée — est une relation constante de dépendance entre deux facteurs donnés. Par exemple — le phénomène A est constamment une condition nécessaire et suffisante pour l'apparition du seul, rigoureusement déterminé, phénomène B (comme dans le cas du déterminisme des phénomènes statistiques), ou de l'un, ne se laissant pas exactement prévoir d'entre les phénomènes de quelque genre, plus ou moins probable, B_1, B_2, B_3 (comme dans le cas d'indéterminisme des phénomènes élémentaires); ici l'apparition du phénomène B ou d'un des phénomènes B_1, B_2, B_3 n'amène pas avec lui nécessairement l'apparition du phénomène A.

Donc, prenant dans son sens le plus général cette définition scientifique de la cause, nous déclarons cause le phénomène A, parce qu'il est constamment une condition nécessaire pour l'apparition du phénomène B, ou d'un des phénomènes B_1, B_2, B_3, nous ne prenons pas en considération aucune nécessité réelle dans la nature des choses, c'est à dire, ce que nous pourrions nommer une constante qui expliquerait de façon générale la succession d'un phénomène donné après l'autre. D'une telle nécessité, comme l'a fait remarquer David Hume, l'expérience comme telle, aussi bien l'expérience extérieure que l'expérience intérieure ne nous dit rien. Il en résulte que la nécessité métaphysique doit rester étrangère pour le point de vue scientifique, même si elle peut faire avancer par rapport au monde inanimé, un philosophe de la nature, ou un métaphysicien, qui procède à l'analyse ontologique de la nature. Par contre, le genre de nécessité, que nous admettons dans notre définition scientifique de la cause, c'est celle, qui se laisse saisir dans les cadres de l'analyse empirique: s'il n'y a pas de

phénomène A, il n'y a pas également de phénomène B, ou de l'un des phénomènes B_1, B_2, B_3.

L'explication d'une autre particularité de la cause dans son acception scientifique à savoir que le phénomène A est constamment une condition suffisante pour l'apparition du phénomène B, ou d'un des phénomènes B_1, B_2, B_3, ne présente aucune difficulté spéciale. Il s'agit simplement du fait que, étant posé A, suit inévitablement B, ou, suivant les circonstances B_1, B_2, B_3.

Si la cause pour la science n'est rien d'autre que le phénomène A, condition nécessaire, suffisante et constante de l'apparition du phénomène B, ou de l'un d'entre les phénomènes B_1, B_2, B_3, alors on doit en exclure toute efficience au sens philosophique du mot, ce quelque chose qui nous expliquerait la genèse entitative de l'effet examiné. L'analyse empirique note seulement le rapport de conséquence, rigoureusement déterminé entre A et B ou, selon le cas un rapport plus ou moins probable entre A et B_1, B_2, B_3. Il est vrai, que nous parlons ici de génèse, mais c'est une génèse conçue du point de vue scientifique, par ordre historique de naissance, pour se servir des paroles du père Teilhard. Le terme cause est donc pour le savant déterminé sans reste par l'expérience, laquelle constitue pour l'expérimentateur une base solide à partir d'où il peut parler de la régularité déterminée dans la limite des phénomènes irréversibles, de cette régularité qui, plus tard, trouvera une précision ultérieure dans les formules des lois de la nature ainsi que dans diverses théories.

Quand, dans la conception purement empirique de la cause, le naturaliste touche au problème de l'origine de l'âme humaine, alors parlant du conditionnement causal de phénomènes psychiques, caractéristiques pour l'espèce humaine comme telle, par d'autres phénomènes, connus ou supposés, il ne pense pas à ce que demandra le philosophe, notamment la genèse des phénomènes cités, en tant qu'entités distinctes. Ce, à quoi tend le naturaliste, c'est l'indication de voies plus ou moins probables, selon lesquelles eut lieu, sur le plan phénomenal, l'apparition du psychisme humain. Le naturaliste s'efforce à saisir la genèse de ce psychisme, mais dans les travaux qu'il entreprend dans cette direction il ne s'agit pour lui que de la genèse historique sur le plan phénomènal qu'il peut découvrir avec ses méthodes de recherches. Ce qu'il reconnaît, ce sont uniquement des antécédents plus ou moins immédiats de l'apparition phènomènale sur la scène du psychisme humain. Il ne vise rien d'autre en dehors de la naissance historique, au sens teilhardien, de ce psychisme. Le naturaliste, voulant être conséquent, appliquera ici la théorie d'évolution biologique, même pour expliquer l'origine des suprêmes manifestations du psychisme humain, que sont les manifestations de la pensée et du vouloir raisonnable, et malgré cela personne ne pourra lui reprocher aucune erreur philosophique, car il n'a même pas commencé à philosopher.

On ne peut cependant nier que la solution purement scientifique de la question de l'origine de l'âme humaine

peut paraître aux personnes non averties comme une solution philosophique matérialiste, bien qu'elle ne le soit pas. De grands malentendus ont été occasionnés dans ce sens par les formules scientifiques du père Teilhard. — J. Galot, SJ, Léopold Malevez, SJ, et l'abbé Charles Journet reprochent au jésuite français que dans sa conception, la pensée humaine tire son origine par voie de transformation de l'énergie biologique, donc de la matière, et que par suite il parait exclure la création *ex nihilo* par Dieu de l'âme humaine. Cependant ce reproche n'a pas de fonds dans les écrits du père Teilhard, qui prend strictement le point de vue scientifique et phénoménal et omet toute considération des causes efficientes, dont on peut parler dans l'analyse ontologique du cosmos; Le Père Teilhard n'avait aucune intention de toucher au problème philosophique de la genèse, au point de vue ontologique des phénomènes psychiques humains, comme également il ne voulait pas toucher à ce genre de problème par rapport à la matière et à la vie en générale. Quand le père Teilhard — comme naturaliste-evolutioniste reportait toutes les manifestations du psychisme humain à leur forme embryonnaire, laquelle de son avis existait déjà à l'intérieur de la matière élèmentaire, dans ce recul vers le passé il ne s'agissait pour lui d'aucune genèse de l'être comprise d'une façon naturaliste du psychisme humain. Son intention était de démontrer l'apparition sur le plan phénoménal donc accessible à l'expérience, des formes de plus en plus parfaites de la vie psychique en dépendance corrélative de la complexité des systèmes physico-chimiques, grandissante au cours de l'évolution, et comprise, comme l'exprime brièvement Claude Tresmontant, comme une hétérogénéité organisée. Ces formes de plus en plus parfaites de la vie psychique étaient traitées par le père Teilhard du point de vue expérimental, comme paramètre de la croissante complexité des systèmes physico-chimiques, comme „effet", „l'effet specifique" de leur complexité, mais ces énoncés du jésuite français ne renferment, en tant qu'ils se rapportent au psychisme humain, aucun matérialisme philosophique, car le dit auteur prenait dans ce contexte l'effet, non dans l'acception philosophique, mais scientifique, relevant donc de la cause entendue au sens empirique. En se tenant aux notions scientifiques des termes cause et effet, le père Teilhard a pu, sans tomber dans le matérialisme philosophique, traiter de l'âme humaine dans son aspect phénoménal, comme effet spécifique de cette complexité organisée, qu'est notre corps; il pouvait également, sans descendre au plan du matérialisme philosophique, écrire, que les procès psychiques humains sont apparus, quand dans le domaine des systèmes physico-chimiques, tels que les organismes biologiques, un certain seuil de la complexité a été franchi. Une telle conception, que nous trouvons aussi chez Paul Chauchard, laisse, comme s'en rendent compte Tresmontant et Nicolas Corte, la question entièrement ouverte de l'entrée en jeu de la cause dans son acception métaphysique et n'exclut point

dans l'émergence du psychisme humain la nécessité d'une intervention créatrice spéciale de la part de Dieu.

Quand, nous passerons à tour de rôle sur le terrain de recherches métaphysiques, nous ne demanderons pas, concernant le problème de l'origine de l'âme humaine quel a été le processus global menant à faire apparaître au plan phénoménal, les manifestations psychiques, caractéristiques de l'espèce humaine comme telle. Ce qui nous préoccupera, ce sera l'âme comme substance indivisée, la position dans l'être de la première ou des premières âmes humaines individuelles. Nous tenant au point de vue métaphysique, nous parlons de la cause de l'être venu à l'existence, donc de la cause efficiente, que les sciences naturelles comme telles ne connaissent pas. C'est pourquoi, le problème de l'origine de la première ou des premières âmes humaines individuelles nous doit se présenter du point de vue de la métaphysique d'une nouvelle manière qualitative, comme la position dans l'être de cette première ou ces premières âmes.

La seconde partie de l'article est consacrée au problème philosophique de l'origine de l'âme humaine. Comme base d'argumentation ont été prises les différences qualitatives qui séparent les hommes des animaux en ce qui regarde la connaissance de relations.

Discussions

(Article écrit pour notre revue par un représentant éminent du protestantisme polonais).

La chrétienté d'aujourd'hui subit le contre-coup des schismes et hérésies lesquels dès les débuts affligeaient et déchiraient l'Église.

Les églises gardent maintenant chacune sa tradition et sa doctrine sans tenir compte mutuellement l'une de l'autre.

Toutefois, et il faut le reconnaitre avec joie, on constate à chaque étape de l'histoire, la persistance d'un fond commun de la foi. Il s'agit de cette vérité révélée, datant des temps apostoliques que „Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même" (2 Kor. 5, 19) ou, comme l'a formulé le Statut du Conseil oecuménique mondial „Christ notre Dieu et Sauveur". Nous devons cela au fait qu'une fois reconnu le canon du Nouveau Testament aucune des confessions chrétiennes n'a mis en question l'autorité suprême et unique de l'Écriture comme norme de la foi. A l'heure actuelle on avance de plus en plus le principe de „l'Écriture seule", entendu au sens exposé plus haut, tout en conservant ces éléments de la tradition ecclésiastique primitive qui pourront subsister à côté de la Parole de Dieu. Cela est vrai surtout de l'église luthérienne laquelle dans sa Confession de Foi possède une très riche tradition écrite. Donc, le mot d'ordre „la tradition en dépendance de l'Écriture" se fait entendre de plus en plus nettement.

Il est sans doute providentiel que cette prise de position de la théologie protestante a lieu au moment où du côté catholique on souligne l'importance de l'Écriture Sainte. C'est ainsi qu'on voit se multiplier les éditions de la Bible, en même temps qu'on exhorte les fidèles à la lire et qu'on la popularise en de nombreux cours et conférences bibliques. Les tendances oecuméniques actuelles font que l'histoire de l'Église n'est plus présentée surtout comme glorification de son passé propre, aux dépens et souvent au détriment des autres confessions chrétiennes, fait auparavant très courant. Toutes les confessions partagent cette vue qu'il est d'importance pour le chrétien de connaitre l'histoire non seulement de l'église dont il est membre mais aussi de toutes les autres, bref de l'Église universelle car alors seulement on aura une vue d'ensemble de l'Église de Dieu pérégrinant sur terre. Ce sentiment découle de la foi en l'unité et indivisibilité de l'Église du Christ.

Il est pénible de constater que les diverses confessions chrétiennes ne peuvent encore se détacher de leur propre tradition historique. C'est une question de sentiment, psychologiquement compréhensible. Malgré leur bonne volonté elles ne sont pas encore capables de s'élever au dessus du point de vue théologique qui est le leur. Tout au plus reconnaissent-elles, à côté, l'existence de la théologie d'autrui qu'il s'agit alors de comprendre et formuler objectivement. Mais ici la discussion tourne court et aboutit à l'impasse.

Il n'y aurait-il donc point ici bas de chemin vers l'unité de l'Église et devrons nous attendre „les cieux nouveaux et la terre nauvelle" (Apoc. 21, 1) et surtout l'homme nouveau?

Oui et non. Il s'agit d'attendre et de prier. Mais l'attente en question doit être travail et lutte avec soi-même pour surmonter son parti pris confessionnel, son indifférence envers nos frères qui est indifférence envers la cause du Christ. Et pour ce qui est de la prière elle doit apporter la victoire non pas de notre confession mais du Christ et de son Église, c'est pourquoi on doit y rejoindre tous ceux qui également cherchent le Christ „en esprit et en vérité" Jean 4, 23) partout où nous mènera l'Esprit Saint. La vie spirituelle et l'expérience religieuse de nos frères séparés ne peut nous laisser indifférents, car eux aussi s'acheminent vers la maison du Père. Il faut prendre les devants par dessus les différences confessionnelles et reconnaissons que certains le font déjà. Car tous nous devons avouer et professer nos limites et nos préférences subjectives vis à vis de la Vérité venant de Dieu, comme aussi notre esprit de parti par rapport à la tradition spirituelle des confessions autres que la nôtre.

Nous ne pouvons, ni ne voulons désavouer les traditions de notre église et il est heureux qu'on ne doive pas le faire. Mais il faut absolument par dessus celles-là et à côté d'elles découvrir inlassablement et sans perdre confiance la grande et vivante tradition de l'Église universelle dont le courant invisible anime jusqu'aujourd'hui l'histoire des églises particulières.

L'article traite de la Deuxième Exposition d'art religieux organisée à Cracovie d'avril à septembre par les soins des clubs catholiques et de l'Institut „Znak".

L'auteur commence par établir que toute distinction entre art religieux et art profane est factice. Cette division tient à la différence des sujets traités de part et d'autre et non pas à l'expression artistique. Il rapproche ensuite l'art religieux contemporain et celui de la primitive Église. Ici et là même dépouillement, allant droit à l'essentiel. L'art chrétien à ses débuts était évocatif d'où sa puissance d'expression. Mais au cours des âges il a perdu cette qualité en devenant simplement représentatif. Mais l'art contemporain profane affiche le désespoir et souvent „il ne nous dit rien". Par contre un souffle de vie traverse l'art religieux qui trouve resonnance chez le destinataire. On saisit la douleur éplorée de l'amour maternel, on comprend la souffrance de la mère dont on a enlevé et assassiné le fils, dit l'auteur à propos de la Pietà de Hanna Szczypińska. Le monde de la sainteté est mis à notre portée, il est incarné dans l'homme concret, l'homme de tous les jours. Comme nous connaissons ce visage de douleur marqué par les ruines, le feu et le sang. Combien est humain ce Christ dont on peut voir l'effigie sur le voile de Veronique (oeuvre de Tadeusz Brzozowski). Papp cite encore d'autres créations artistiques pour illustrer son point de vue.

Les oeuvres exposées sont fruit soit d'une expérience religieuse intense ou bien font ressortir le motif religieux dans un sujet apparemment profane. C'est un art très moderne en même temps que vécu. Le thème du martyre occupe à l'Exposition une place dominante, par contre celui de la joie et de la gloire céleste se fait fort peu apercevoir. „Il reste toujours vrai — dit à ce propos l'auteur — qu'une émotion religieuse vraie trouve son expression adéquate dans une oeuvre d'art également forte".

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA, KSIĄŻKI, LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES